افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يتلزم
معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه
والمراد هنا الادلة لا الاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة
الذهن من حيث الاستعداد لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن
واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة فالعلم جنس وسياق تعريفه وخرج بقولنا بالاحكام الذوات والصفات الحقيقية
وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون
الاجماع او خبر الواحد او الاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكن لا يتعلق بعمل وبالمستدل
على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله تعالى
في حقه مع ان علومه ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم
النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم
بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف
جعلتم جنسه العلم ولان المراد ان كان جميع الاحكام لم تنعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع
الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض
لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب
على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن
وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقد

يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما تقول مكتوب
زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه

افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكتف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يستلزم
معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه
والمراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة
الذهن من حيث الاستعداد لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن
واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة فالعلم جنس وسياق تحقيقه وخرج بقولنا بالاحكام الذوات والصفات الحقيقية
وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون
الاجماع او خبر الواحد او الاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكن لا يتعلق بعمل وبالمستدل
على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله تعالى
في حقه مع ان علومه ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم
النبي عليه السلام والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم
بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف
جعلتم جنسه العلم ولان المراد ان كان جميع الاحكام لم تنعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع
الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض
لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب
على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن
وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول هنا مقدمتان
قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي اجماعية
فيحصل القطع بالحكم وعن الثاني ان المراد الجميع وينعكس اذ المراد بالعلم بالفعل باكثر الاحكام
بحيث يقدر على استخراج ما يرد عليه مما ليس حاضرا عنده الا بالقوة او البعض ويطرد فان
المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علمه واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام
وهو خطاء لعدم الضبط واذ قد عرفت معنى كل واحد منهما فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد
يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف كما تقول مكتوب
زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه

افتقر الى معرفة الاجزاء كذلك ولم يكف من حيث التركيب وان اردت معرفته باعتبار ما لم يتلزم
معرفة الاجزاء من حيث التركيب لانا نقول المراد معرفة المركب من حيث التركيب فالاصل ما يستند اليه
والمراد هنا الادلة لاستناد الفقه اليها والفقه لغة الفهم وهو العلم وقيل بالمغايرة فان الفهم جودة
الذهن من حيث الاستعداد لاكتساب المطالب وان كان المتصف به جاهلا كالعامي الفطن
واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة فالعلم جنس وسياق تحقيقه وخرج بقولنا بالاحكام الذوات والصفات الحقيقية
وبقولنا الشرعية الاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح وبقولنا العملية كون
الاجماع وخبر الواحد او الاستصحاب حجة فانها احكام شرعية لكن لا يتعلق بعمل وبالمستدل
على اعيانها علم المقلد بكثير من الاحكام حيث علم ان المفتي افتاه وان ما افتاه به فهو حكم الله تعالى
في حقه مع ان علومه ليست فقها حيث لم يكن مستدلا على اعيانها وعلم واجب الوجود تعالى وعلم
النبي صلى الله عليه وآله والملائكة عليهم السلام وبقولنا بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة العلم باصول العبادات كالعلم
بوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانها لا تسمى فقها لانها معلومة من الدين ضرورة وقيل العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال لا يقال الفقه من باب الظنون فكيف
جعلتم جنسه العلم ولان المراد ان كان جميع الاحكام لم تنعكس فان اكثر الفقهاء لا يحيطون بجميع
الاحكام وقد سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري وان كان البعض
لم يطرد فان المقلد يعرف بعض الاحكام وليس بفقيه لانا نجيب عن الاول بان المجتهد اذا غلب
على ظنه ثبوت الحكم بدليل ظني كخبر الواحد وشبهه قطع بوجوب العمل بظنه فالحكم معلوم والظن
وقع في طريقه لا يقال اذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كان ظنيا لانا نقول ههنا مقدمتان
قطعيتان احديهما ان الحكم مظنون وهي وجدانية والثانية وجوب العمل بالظن وهي اجماعية
فيحصل القطع بالحكم وعن الثاني ان المراد الجميع وينعكس اذ المراد بالعلم بالفعل باكثر الاحكام
بحيث يقدر على استخراج ما يرد عليه مما ليس حاضرا عنده الا بالقوة او البعض ويطرد فان
المقلد لا يعلم عن استدلال تفصيلي على ما علمه واحترز بعضهم في الحد فقال العلم بجملة غالبة من الاحكام
وهو خطاء لعدم الضبط واذ قد عرفت معنى كل واحد منها فنقول اضافة اسم المعنى الى المفرد
يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظ المضاف كما تقول مكتوب
زيد فاصول الفقه مجموع طرق الفقه وحده اصطلاحا العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه

على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فالمجموع احتراز عن الباب الواحد
منه فانه وان كان من اصول الفقه لكنه ليس هو هو لوجوب المغايرة بين الشيء وجزئه وتفصيل
الطرق الادلة والامارات والمراد بالاجمال بيان كون تلك الادلة ادلة كما يستدل على ان الخبر
دليل اما على وجوده فتفصيله فذلك لا يذكر في اصول الفقه واردنا بكيفية الاستدلال بها شرايط تلك
الطرق واردنا بكيفية حال المستدل اجتهاد العالم وتقليد العامي وقيل العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية **الفصل الثاني** في غايته
وبيان موضوعه اعلم انه قد يراد الشيء لذاته فتكون غايته هي ذاته وقد يراد لغيره فغايته
ذلك الغير ثم ذلك الغير قد يراد لثالث وهكذا الى ان ينتهي الى المراد لذاته ولما كان الغرض
من الفقه نيل السعادة الاخروية والخلاص بسبب امتثال اوامره تعالى واجتناب نواهيه كان
ذلك غاية في علم الفقه ولما توقف علم الفقه على هذا العلم كان علم الفقه غاية لهذا العلم فعلم الفقه
ادخل في الغاية الذاتية من هذا وغاية هذا الوصول الى استعلام الاحكام الشرعية التي هي سبب السعادة
والخلاص من الشقاوة ولا استبعاد في ان يكون علم ما غاية لاخر كالاعمال في كونه آلة له واعلم
ان كل علم لابد له من موضوع يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته او لجزئه او لعرض مساو
لازم لذاته ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال العارضة للادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية
واقسامها وكيفية استنباط الاحكام على سبيل الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والنسخ
والمجمل وغير ذلك من العوارض الذاتية للادلة الموصلة الى الاحكام لاجرم كان موضوع هذا
العلم هو الادلة الحاصلة من تلك الحيثية **الفصل الثالث** في مباديه لكل علم على الاطلاق لابد له
من مسائل يبحث عنها فيه ومن مباد لتلك المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي
التصورية هي الحدود وهي اما حد الموضوع او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت له او حد
اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي المقدمات التي يتوقف ذلك العلم عليها وهي مسائل
من علم اخر او معلومة بالضرورة فالمبادي التصورية هنا هي معرفة الاحكام الشرعية فان الناظر
في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لتلك الاحكام ولا يجب
ان يكون اثباتها من جملة المبادي والا لزم الدور واما المبادي التصديقية له فمن الكلام والعربية
اما الكلام فلان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية فيتوقف على وجوده المتوقف على
معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي ص وما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز واما العربية فلان الادلة

لاستناد

لاستناد اكثرها الى الكتاب والسنة ونحن نذكر تفاصيل ذلك اثناء الكتاب **الفصل الرابع** في مرتبته
ونسبته الى غيره من العلوم اعلم ان من العلوم ما يحتاج اليه في معرفة كيفية العمل الديني ومنها ما ليس
كذلك كالحساب والهندسة والطب وغيرها وغرضنا الآن متعلق بالاول كالكلام والفقه واصوله
ومعرفة الحديث والتفسير وهذه العلوم الدينية منها كلية وهو الكلام لا غير فانه الباحث عن الوجود
الذي هو اعم من كل موضوع فهو كلي بالنسبة الى كل علم فانه يقسم الموجود اولا الى قديم ومحدث
ويقسم المحدث الى جوهر وعرض ثم يقسم العرض الى ما يفتقر الى الحيوة والى ما ليس كذلك ثم ينظر
في القديم فيثبت وحدته وعدم تكثره ونفي القسمة عنه وما يجوز عليه ويستحيل وافعاله والالطاف
والتكاليف والاعراض ويثبت الرسل وصدقهم وعصمتهم والائمة ع والمعاد وهناك ينقطع
البحث في الكلام ومنها جزئية كالفقه الناظر فيه ما حيث في احكام افعال المكلفين خاصة والاصول
الباحث عن احكام الادلة الشرعية خاصة والتفسير الباحث عن معاني الكتاب خاصة وعلم الحديث
الباحث عن طريق الحديث خاصة وفي علم الكلام تتبين مبادي العلوم الجزئية فيأخذ المفسر
من جملة ما نظر فيه واحدا خاصا هو الكتاب فينظر فيه ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة
ويأخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبته الى خطاب الشرع من حيث
الاحكام الخمسة ويأخذ الاصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول ص الذي برهن المتكلم
على صدقه فينظر فيه من حيث دلالته على الاحكام الخمسة اما من جهة المنطوق او المفهوم
او فعله ص ومدار بحث الاصولي قول الرسول ص وفعله فان الكتاب انما سمعه منه والاجماع
يثبت بقوله ص وقول الرسول انما يثبت كونه حجة في علم الكلام فان علم الكلام هو العلم الاعلى
ومنزلة الباحث الى العلوم الدينية وعلم الكلام شرط في كون العالم فيها عالما بالعلوم التي
المبادي بها منه تؤخذ وليس شرطا في كون الاصولي اصوليا او كون الفقيه او المفسر او المحدث
فقيها او مفسرا او محدثا فان الفقيه انما ينظر في نسبة فعل المكلف الى خطاب الشرع في امره
ونهيه ولا يجب عليه الرد على المجبرة واثبات الافعال الاختيارية للمكلف والى وجود الاعراض
فقد شك قوم في وجودها والفعل عرض ولا اقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وكيفية
كلامه بل يأخذ جميع ذلك مسلما في علمه مقلدا فيه وكذا الاصولي يقلد من المتكلم صدق الرسول ص
وان قوله حجة ثم ينظر في وجوه دلالة اقواله ص واعلم انه لما كان ذو المبدا متأخرا عن مبدئه وجب
تأخر هذا العلم عن علم الكلام واللغة والنحو لانه الجميع بل عما يتوقف عليه خاصة وكذا لا يجب تاخر

جميع هذا الفن بل ما يتوقف منه خاصة الفصل الخامس في وجوب معرفته قد ثبت في علم الكلام وجوب
وجوب التكليف فيجب معرفته وانما يتم بهذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به يكون واجبا فيكون
معرفة هذا العلم واجبة وسيظهر لك ان شاء الله تعالى في هذا الفن ان الواجب قسمان احدهما على الاعيان
والثاني على الكفاية وهذا الواجب من قبيل القسم الثاني لانه ما وجب هذا العلم لاجله وهو الفقه
انما يجب على هذا الحد فيستحيل في الحكمة ايجاب هذا على الاعيان الفصل السادس في المبادي نذكر فيها
ما الحاجة اليها اعلم ان اصول الفقه لما كان باحثا عن ادلة الاحكام وكان الكلام فيها يحتاج الى معرفة
الدليل وانقسامه الى ما يكون النظر فيه يفيد العلم او الظن وجب تعريف هذه الاشياء فما هو بين
الثبوت منها استغني عن الحجة في اثباته وما لم يكن بينا وجب ان يحال بيانه الى العلم الكلي
الفوقاني الناظر في الوجود ولواحقه فهنا مباحث الاول في ان العلم يستغني عن التعريف
ام لا اختلف الناس فيه فذهب اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه من الكيفيات
النفسانية التي يجدها كل عاقل كالفرح والشبع وغيرهما واستدل بعض المتاخرين عليه بان
ما عدا العلم لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا عنه والا لزم الدور ولاني اعلم
بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور مطلق العلم جزء منه وجزء البديهي بديهي واعترض
على الاول بان المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم
فمحال ان يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به وبان توقف تصور غير العلم على حصول
العلم بغيره لا على تصوره فلا دور وبان جهة توقف غير العلم على العلم من جهة كون العلم ادراكا
له وتوقف العلم على الغير لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما عداه
فاختلف جهة التوقف فلا دور وعلى الثاني بانه لا يلزم من حصول امر تصوره او تقدم تصوره
وبان تصورات القضايا البديهية جاز ان تكون كسبية وفيه نظر فان حد العلم من جملة
ما يندرج تحت ما عدا العلم فهو انما يعلم بالعلم لكن العلم يعلم به فيدور وحصول العلم لا يراد
به الحصول الخارجي بل الذهني وهو تصوره وبه يبطل ما بعده وقيل انه كسبي يفتقر الى التحديد
واستدل بعض المتاخرين بانه لو كان ضروريا لكان بسيطا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه لو كان مركبا لتوقف العلم به على معرفة اجزائه والجزء مغاير للكل والمتوقف على
غيره مكتسب وبيان بطلان التالي انه لو كان بسيطا لزم ان يكون كل معنى علما والتالي باطل
بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه يكون حينئذ مساويا للوجود والشيئية اذ لو كان اخص منها

لكان مركبا

لكان مركبا من العام وقيد الخصوصية واذا كان مساويا لهما وجب صدقه على كل ما صدقا عليه
وهذا في غاية السقوط فانه ليس كل ما يتوقف على غيره مكتسب بل المتوقف على طلب وكسب ولا يلزم
من كون الشيء اخص من غيره تركيبه من ذلك العام ومن قيد الخصوصية اذ لو كان كذلك لزم نفي البسائط
فينتفي المركبات البحث الثاني في حده اختلف القائلون بتحديد العلم في حده فقال ابو الحسن
الاشعري العلم ما يوجب لمن قام به كونه عالما وهو خطاء فان المشتق انما يعلم بعد معرفة المشتق منه
فلو استفيد معرفته من المشتق دار وفيه نظر اذ لا يجب معرفة المشتق منه معرفة تامة والحق
كاسب للكمال وقال بعض الاشاعرة العلم تبيين المعلوم على ما هو به ويرد عليه الاول وينتقض
بعلم الله تعالى فان التبيين يشعر بوضوح الشيء بعد اشكاله وقال الاستاد ابو بكر العلم ما يصح
من المتصف به احكام الفعل واتقانه وهو خطاء فانه حد لعلم خاص هو المتعلق بالعمل قال الجويني
ويلزم منه ادراج القدرة في حده فان العلم لا يتاتى به الاحكام دون القدرة وفيه نظر وقالت
المعتزلة العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس وينتقض باعتقاد المقلد المحق
ويخرج عنه العلم بالمعدوم وليس بشيء وقال القاضي العلم معرفة المعلوم على ما هو به واعترض
عليه ان المعرفة هي العلم بان الحد هو المحدود بعينه وهو خطاء اما اولا فللزوم الدور واما
ثانيا فلان المعرفة والعلم لفظان مترادفان لمعنى واحد بخلاف الحد والمحدود وقال السيد المرتضى
العلم ما اقتضى سكون النفس وينتقض بالاعتقاد وقال الغزالي الاشياء الظاهرة يعسر تحديدها
وانما يشرح معناها بتقسيم ومثال اما الاول فهو ان يميزه عما يلتبس به وظاهر تميزه عن الارادة والقدرة
وصفات النفس وانما يلتبس بالاعتقاد وظاهر تميزه عن الشك والظن لانتفاء الجزم فيهما فالعلم
عبارة عن امر جزم به لا تردد فيه ولا تجويز فيه ولا يخفى تميزه عن الجهل فانه متعلق بالمجهول على
خلاف ما هو به والعلم مطابق وربما يلتبس باعتقاد المقلد المحق ويتميز عنه بان معنى الاعتقاد
اسبق الى احد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال وهو وان وافق
المعتقد فهو جنس الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة فان المعتقد كون زيد في الدار لو قدر
استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وانما تغير باضافته فانه
طابق وقتا وخالف اخرا اما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم والاعتقاد عقده على
القلب فالعلم انحلال العقد وكشف وانشراح فهما مختلفان ولهذا لو اصغى المعتقد الى المشكك
يوجد نقيض معتقده مجالا في نفسه والعالم لا يجد ذلك في نفسه وان اصغى الى الشبهة

فان لم يعرف حاله لم يشك في بطلانها واما الثالث فهو ان ادراك البصيرة الباطنة نفهم بالمقايسة بالبصر
الظاهر فان معناه الانطباع وكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات وهذا المسلك اخذه من الجويني وهو
على طوله رجوع الى تحديد بمقابلة وفيه زيادة اخفاء وقال بعض المتاخرين انه صفة يحصل بها النفس
المتصفة بها التمييز بين حقايق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فالصفة جنس
وحصول التمييز بها احتراز عن الحيوة وما شرط بها وحقايق الكليات احتراز عن الادراك المميز بين المحسوسات
الجزئية دون الكلية وعلى قول ابي الحسن ان الادراك نوع من العلم لا يفتقر الى التمييز بالكلي واورد العلوم
العادية فانها تستلزم جواز النقيض عقلا واجيب بان الجبل حال العلم العادي بانه حجر يحتمل ان يكون
ذهبا وهو المراد ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمل وليس بجيد لانه مناف
منافٍ للجزم والحق ما قلناه نحن اولا انه ضروري **البحث الثالث** في اقسام العلم اما تصور وهو
الحصول الذهني او تصديق وهو الحكم بمتصور على آخر ايجابا او سلبا وكل منهما ضروري وكسبي فالضروري
من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي فيه تصور طرفيه والكسبي من كل منهما
ما يقابل البديهي والضروريات التصديقية اما اوليات وهي التي يحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين
او محسوسات وهي ما يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر واما مجربات وهي قضايا يحكم بها العقل
لكثرة التجربة والاعتبار واما وجدانيات وهي قضايا يحكم بها العقل بمساعدة القوى الباطنة واما
حدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل حدس قوي من النفس واما متواترات وهي قضايا يحكم
بها العقل لتوارد الاخبار التي يحصل معها الحكم قطعا واما قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم بها العقل
لاجل متوسط لا يغيب عن الذهن ويسمى قضايا قياساتها معها **البحث الرابع** في الظن وحكم الذهن
بنسبة على آخر اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون مطابقا اولا والمطابق لما ان يكون
ثابتا اولا فالجازم المطابق الثابت هو العلم ويجتمع الجزم والمطابقة والثبات وان خلا عن الثبات
الجزم فهو الظن الصادق وان خلا عنه وعن المطابقة فهو الظن الكاذب وان خلا عن المطابقة
خاصة فهو اعتقاد الجهال وان خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد المحق اذا عرفت هذا فالظن ترجيح
احد الطرفين مع تجويز خلافه والوهم مرجوح الظن والشك هو سلب الرجحان واعلم ان رجحان
الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان والظن هو الاول لا الثاني فان كان الظن مطابقا كان حقا والا
فهو كذب واما اعتقاد الرجحان كما اذا اعتقد ترجيح نزول المطر عن الغيم الرطب فينقسم الى العلم
والظن وغيرهما والترجيح هنا راجع الى المعتقد وفي الظن راجع الى الاعتقاد وقيل ما عنه الذكر الحكمي

اما ان يحتمل

اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه ما اولا والثاني العلم والاول اما ان يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره اولا والثاني الاعتقاد فان طابق فصحيح والا ففاسد والاول اما ان يحتمل وهو راجح او لا والراجح
الظن والمرجوح الوهم والمساوي الشك **البحث الخامس** في الدليل والنظر الدليل يطلق في اللغة بمعنى الدال
وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وعند الفقهاء ما يمكن
ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري والامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها
الى الظن فبالامكان يدخل الدليل الذي لم ينظر فيه فانه لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه لانه يتوصل
به ممكن ويحترز بالصحيح عن النظر الفاسد وبالخبري عن الحد وقيل هو قول مؤلف من قضايا اذا اسلمت لزم
عنها لذاتها قول آخر وقد يطلق على الاستدلال بالعلة على المعلول الاستدلال لمي واقسام الدليل ثلث
ذاتي فالاول وهو الاستدلال بالعلة على المعلول والثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة او باحد
المعلولين على الآخر وهو مركب من الاولين وايضا فهو اما عقلي محض او مركب من العقلي والسمعي والسمعي محض
لتوقفه على صدق الرسول المكتسب عقلا لا سمعا والا لزم الدور واما النظر فله تعريفات كثيرة اجودها
ما قلناه نحن في كتبنا الكلامية وهو انه ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى آخر فان صحت المادة
والصورة فصحيح والا ففاسد وان كانت مقدمتاه علميتين كانت النتيجة علمية وان كانتا
ظنيتين او احدهما ظنية فهي ظنية ولما كان محمول النتيجة مفتقرا في ثبوته لموضوعها الى وسط
وجب مقدمتان يشتركان في حد اوسط فان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو
الاول وشرطه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وان كان محمولا فيهما فهو الثاني وشرطه اختلاف
مقدمتيه كيفا وكلية الكبرى وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احديهما
وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الرابع وشرطه اتفاق مقدمتيه في الايجاب مع كلية الصغرى
او اختلافهما بالكيف مع كلية احدهما فهذه طرق اكتساب التصديقات واما اكتساب التصورات
فانما يكون بالحد او الرسم والحد منه تام يشتمل على مجموع المقومات من الاجناس والفصول ومنه ناقص
يشتمل على بعضها والرسم منه تام يفيد الامتياز عن البعض وشرط الثلثة الاول الاطراد والانعكاس وبيان
هذه المناهج ذكرناه في كتبنا المنطقية **البحث السادس** في الحكم اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون
بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك
وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي انه خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين وليس حكما اجماعا وقال آخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء والتخيير فالخطاب قيل انه الكلام

عن كل شيء ومنه ناقص يفيد الامتياز

و يدخل فيه والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين

الذي يفهم السامع منه شيئا وليس بجيد لدخول ما لم يقصد المتكلم افهام المستمع وقيل اللفظ المفيد
الذي يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم لفهمه فخرجت الحركات والاشارات المفهمة والمهمل وما لم يقصد
به الافهام وقولنا من هو متهيئ للفهم احتراز به عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه وقال السيد المرتضى
الخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه وليس ينتظر الخطاب في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا
لمن هو خطاب له لمشاركته ما ليس بخطاب له في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب فلا بد من امر له
يحصل به سمي الخطاب وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع الكلام جماعة والخطاب لبعضهم لاجل القصد وفي بعض نسخ
ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان يخاطب كما لم يجز ان يؤمر وينهى ثم قسم الخطاب الى مهمل ومستعمل
فالاول ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل اليها بشيء من المعاني والفوايد والثاني هو الموضوع
لمعنى وفائدة وهو اما ان يكون لمعنى وان كان لا يفيد فيما سمي به كالالقاب مثل زيد وعمرو فانه
بدل من الاشارة وهذا لا يستعمل في الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره واللغة
على ما هي عليه ولا يجوز في المفيد ذلك ولهذا كان الحق ان لفظة شيء ليست لقبا بل هي من قسم
مفيد الكلام اذ لا يجوز تبديلها واللغة على ما هي عليه وانما لم تفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات
في معناها فتعذرت فيها طريق الابانة والتمييز لعدم افادتها الى امر يرجع الى غيرها واللقب الى نفيه
امر يرجع اليه واما المفيد فهو المقتضي للابانة فاما ان يبين نوعا من نوع كلون ولون واعتقاد
وارادة او جنسا من جنس كجوهر وسواد او عينا من عين كعالم وقادر واسود وابيض قال السيد المرتضى
لم يشترط في الخطاب الفهم ولا تهيؤ السامع له ولا باس به ولهذا ذم العقلاء من خاطب بغير المفيد
او الجماد وسموه خطابا وان استعمل في مورد القسمة للخطاب في معنى الكلام مجازا وقولنا الشارع
احتراز عن غيره وقولنا المتعلق بافعال المكلفين يخرج عنه ما عداه وقولنا بالاقتضاء او التخيير يريد
به الاحكام الخمسة لان الاقتضاء قد يكون للوجود وللعدم اما مع الجزم او بدونه فيتناول الواجب
والحرام والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وقد اعترض عليه من وجوه الاول اذا كان
الحكم هو خطابه تعالى وخطابه كلامه وكلامه عند الاشاعرة قديم فيكون حكم الله تعالى بالحل والحرمة قديما وهو باطل
من وجوه اما اولا فلان حل وطي الزوجة وحرمة الاجنبية صفة فعل العبد فانه يقال وطي حلال وحرام
وفعل العبد محدث فيستحيل ان يكون وصفه قديما واما ثانيا فلانه يقال حلت المرأة بعد ان
لم تكن كذلك وهذا اعتراف بحدوث الحكم واما ثالثا فلان المقتضي هو العقد وملك اليمين ومعلول
الحادث حادث الثاني يخرج عن هذا الحد كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا الثالث الحكم

الشرعي قد يوجد في غير المكلف كما يجعل اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان والدلوك سببا
لوجوب الصلوة الرابع ادخال كلمة او في الحد خطاء لانها للترديد والتشكيك والحد للايضاح
واجابوا عن الاول بالمنع من كون الحل والحرمة وصفين للفعل فان معنى كون الفعل حلالا كونه مقولا فيه
رفعت الحرج عن فعله وكونه حراما كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله تعالى هو كلامه والفعل
متعلق الكلام وليس متعلق القول من القول صفة والا لحصل للمعدوم باعتبار كونه مذكورا
او مخبرا عنه ومسمى بالاسم المخصوص وصف ثبوتي وهو محال وقوله حلت المرأة بعد ان لم يكن
قلنا حكم الله هو قوله في الازل سوغت لحين وجوده فيكون الحكم قديم ومتعلق حكمه محدث
وقوله الحكم معلل بالاسباب قلنا المراد من السبب المعرف لا الموجب وعن الثاني المراد من كون الدلوك
سببا انه متى علمناه علمنا انه تعالى امر بالصلوة فلا معنى للسببية الا الايجاب وقولنا العقد
صحيح معناه ان الشرع اذن في الانتفاع به وهو معنى الاباحة وقيل يزاد في الحد او الوضع وعن الثالث
ان معنى كون اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان تكليف الولي باخراج الضمان من ماله ومعنى
كون الدلوك سببا تكليف الرجل باداء الصلوة عنده وعن الرابع بان المراد ان كل ما وقع عليه
احد هذه الوجوه كان حكما وقيل ان السببية الشرطية ليست حكما وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع
المفيد فائدة شرعية وقيل خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به اي لا يفهم الا منه لانه انشاء
فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا لما عرفت من ان كلامه تعالى عبارة عن الحروف والاصوات
وهي حادثة وقد بيناه في علم الكلام ولان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس
قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب **الفصل السابع** في تقسيم
الحكم وهو على وجوه تنتظمها مباحث **الاول** انقسامه الى الاحكام الخمسة الواجب والندب الاول
والمباح والمكروه والمحظور وطريق الحصر ان يقال الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون
طلبا للفعل او الترك او يتساوى الامران فالاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب
والثاني ان كان جازما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح اما الواجب ففي اللغة الوجوب
السقوط يقال وجبت الشمس والحائط اذا سقطا والثبوت والاستقرار واما في العرف الشرعي
فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او يكون على صفة باعتبارها
يستحق فاعله المدح وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم والواجب معلوم واما الاشاعرة
فقد رسم القاضي ابو بكر بانه ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا يذم خير من قولنا يعاقب تاركه

لان الله تعالى قد يعفو عن العقاب ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا بتوعد العقاب على تركه
لان الخلف في جزاء الله تعالى محال فكان ينبغي العفو ومن قولنا ما يخاف العقاب على تركه فان المشكوك في
وجوبه وحرمته يخاف من العقاب على تركه مع انه غير واجب وقولنا شرعا يخرج عنه الواجب العقلي عند
من يوجب الاحكام عقلا وقولنا على بعض الوجوه ليدخل فيه المخير فانه يذم على تركه اذا ترك مع بدله
والموسع لانه يذم اذا اخل به في جميع الوقت والواجب على الكفاية لانه يذم اذا اخل به الجميع واورد
على طرده الساهي والنائم والمسافر وغيرهم من اصحاب الاعذار فان الصوم لا يجب عليهم ويذمون على تركه
على وجه وهو انتفاء الاعذار فهولاء يذمون على تركه على وجه وليس واجبا فان اجاب بان الوجوب
ثابت على هذا التقدير وانما سقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فالواجب على الكفاية والموسع والمخير
يسقط بفعل البعض وبفعل في اخر الوقت وبفعل بدله فلا حاجة الى القيد في الكفاية كما لم يحتج
في المسافر وغيره واعترض بالسنة فان الفقهاء قالوا لو ان اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان
قوتلوا عليه والجواب انه للاستهانة لا للوجوب والاقرب ان نقول الواجب ما يذم تاركه عمدا
مختارا ولا يرد الموسع والمخير والكفاية لان الواجب في المخير والموسع هو الامر الكلي لا الجزئيات وفي
الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان التارك فاعلا او نزيد في الحد قولنا لا الى
بدل واعلم ان الواجب يطلق عليه اللازم والمحتوم والفرض وقال الحنفية الفرض ما عرف وجوبه
بدليل قطعي والواجب ما عرف وجوبه بدليل ظني فان الفرض هو التقدير قال الله تعالى فنصف
ما فرضتم اي قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي
علم منه انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بظني فانه الواجب لانه ساقط علينا ولا تسميه
فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا وهذا في غاية الضعف فان الفرض هو التقدير سواء
استند الى علم او ظن كما ان الواجب هو الساقط من غير اعتبار نسبته وكما ان اختلاف طرق
النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها وكذا طرق الحرام فكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق
الفرض على الواجب في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث اي اوجب وللاجماع على انه
يقال لمن ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق الحقيقة واما
المحظور فهو ما يذم فاعله او الذي يستحق فاعله العقاب او ما يشتمل على وصف باعتباره
يستحق فاعله الذم ويطلق في اللغة على ما كثرت آفاته يقال لبن محظور اي كثير الآفة وعلى المنع
يقال حظرت عليه كذا اي منعته والقطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المنقطعة التي يأوى اليها

المواخ

المواخذة وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له وخرج بقولنا بوجه ما
المخير كما تقدم في الواجب وقولنا من حيث هو فعل له المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم
عليه لكن لا من جهة فعله بل لما يلزمه من ترك الواجب ويقال له محرم ومعصية ومزجور عنه ومتوعد
عليه وقبيح اي فعل ما كرهه الله وعند الاشاعرة فعل ما نهى الله عنه وذنب اي المنهي عنه الذي يتوقع
عليه العقوبة فلا توصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل المراهق به لاستحقاقه
بالادب على فعله ومزجور عنه ومتوعد عليه وقبيح واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة
وهي الاعلان ومنه باح بسره ويطلق على الاطلاق والاذن يقال ابحته كذا اي اذنت له فيه واما
في الشرع فقال قوم ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا ونقض بخصال الكفارة المخيرة فانه
ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير فعلها تكون مباحة
لا واجبة وكذا الموسع كالصلوة في اول وقتها وقيل ما استوى طرفاه في عدم الثواب والعقاب
ونقض بفعله تعالى فانه كذلك ولا يوصف بالاباحة وقيل ما اعلم فاعله او دل عليه انه لا ضرر عليه في فعله
ولا تركه ولا نفع له في الآخرة ونقض بالفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله
او دلالة السمع على حصول نفعه في المصلحة والمفسدة في الدين والدنيا فانه مباح وان اشتمل فعله
وتركه على الضرر وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير بدل ويخرج
بالاخير الموسع في اول الوقت والمخير واما على قول المعتزلة فانه ما لا اذن في فعله وتركه ولا منع
لمن ابوه على جنسه ويقال له حلال وطلق واعلم انه قد يوصف الفعل بانه مباح وان كان تركه محظورا
كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام هو مأمورا باراقته
واما المندوب فهو في اللغة ماخوذة من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وفي العرف ما يكون
فعله راجحا على تركه رجحانا غير مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه ونقض بالاكل قبل ورود
الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا وقيل ما يمدح على فعله
ولا يذم على تركه ويبطل بافعاله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة وقيل هو المطلوب فعله شرعا
من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله يخرج عنه ما عدا الواجب من الحرام والمكروه والمباح
والاحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم يخرج به الواجب ومطلقا المخير والموسع في اول الوقت
وقد سماه الفقهاء من ترك النوافل هجرا لانهم استدلوا بذلك على تهاونه بالطاعة ويسمى مرغبا فيه
ومستحبا اي ان الله تعالى احبه ونفلا اي طاعة غير واجبة وان للانسان ان يفعله من غير حتم وتطوعا

اى ان المكلف انقاد لله فيمع انه قربة من غير حتم وسنة اى طاعة غير واجبة وقيل اذا لا يختص
المندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه او ندبه اما بامر النبي عم او بادامته فعله فان السنة
مأخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان سنة ولا يراد به انه غير واجب واحيانا اذا كان
نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المكروه فهو شرعا ما ليس تركه مما نهى عنه نهي
تنزيه وهو ما اعلم فاعله ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور ترك الاولى
كترك الصلاة النافلة وتسمى مكروها لا باعتبار النهي عن الترك بل لكثرة الفضل في فعله وهو في اللغة ماخوذ
من الكراهة وهي الشدة في الحرب ويقال جمل كره اى شديد الراس البحث الثاني الحكم قد يكون
بحسن الفعل وقد يكون بقبحه قالت المعتزلة الفعل وهو ما وجد بعد ان كان معدوما
اما ان لا يكون له صفة زائدة على حدوثه نحو كلام النائم وهذا لا يوصف بحسن ولا قبح واما
ان يكون وينقسم الى فعل الملجاء ولا يستحق به مدح ولا ذم والى فعل المخلى فاما قبيح فهو الذي
من شانه ان يستحق فاعله مع العلم به والتخلية واما حسن وهو ما لا يستحق فاعله به الذم ولا يجب
في كل فعل ان يكون اما حسنا او قبيحا والا لكان المقتضي له مجرد الحدوث وح يقبح كل محدث
او يحسن لا يقال قد جعلتم فعل النائم لا حكم له وعند الفقهاء يجب جبر الصلوة بالسجود
والضمان على النائم لو كسر اناء الغير وجزاء الصيد على المحرم الساهي والدية على عاقلة القاتل
خطاء لانا نقول السجود يجب بجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه
يرجع عليه بل هو في الحقيقة سبب في التخفيف حيث لم يأت بالمأمور به على وجهه فاسقط عنه
التكليف وخرج عن العهدة بفعل السجود لاجل السهو وانما نفينا عن كلام النائم وحركته التي
لا تتعداه الحسن والقبح فاما اذا اضر بغيره في حال نومه فللفعل حكم القبيح وان كان لا اثم
عليه كما لا اثم على الصبي والبهيمة لان امكان التحرز مفقود ولا استبعاد في تعلق وجوب
الضمان بذلك شرعا لانه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم وعلى هذا وجوب
العاقلة الدية شرعا وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن وانما صار الفعل القتل سببا
شرعيا لوجوب ذلك عليهم والتحقيق ان نقول الانسان اما ان يصدر عنه فعل وليس حالة
تكليف كالنائم والساهي والمجنون والطفل وهذه لا يتوجه عليها نحو فاعلها مدح ولا ذم وان
تعلق بها وجوب الضمان في ماله ويخرجه الولي واما ان يكون على حالة تكليف فان كان
للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله فعله فهو الحسن والا فهو القبيح فالقبيح هو الذي ليس متمكن منه

ومن العلم بقبحه

ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى ليس له معقول وينبغي ذلك وان يستحق الذم بفعله ويعرف
ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم والحسن هو ما للقادر عليه المتمكن
من العلم بحاله ان يفعله او ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم واعترض بان العاجز
يقال ليس له ان يفعل وللقادر الممنوع عنه حسا وللقادر مع النفرة وللقادر المزجور عنه شرعا
والاول لان غير مرادين ولا الثالث لانه قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس
ولا الرابع لعوده الى الشرع والى القدر المشترك وهو مطلق المنع اذ لا اشتراك فان معنى
الاول نفي القدرة عليه وهو عدمي والرابع انه يعاقب عليه وهو وجودي ولا اشتراك بينهما
واما استحقاق الذم فقد يقال الاثر يستحق المؤثر بمعنى افتقاره اليه لذاته والمالك يستحق
الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي الدور والذم
قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير فان عنى بالاتضاع ما ينفر الطبع عنه
فلم يتحقق في حقه تعالى حسن ولا قبح لانتفاء النفرة الطبيعية عنه وان عنيت غيره فبينه والجواب
منع الحصر فان المراد بقولنا ليس له ان يفعله اى من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم فان المراد
بما حسن ذم العقلاء عليه وكذا نمنع الحصر في تفسير الاستحقاق فان المراد به هنا الطلب
والاستيجاب والاقتضاء استحقاق المنزلة واما الاشاعرة فانهم يقولون الفعل لا يوصف
بحسن ولا بقبيح لذاته بل باعتبارات ثلاثة اضافية غير حقيقية احدها الحسن يقال على
ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه الثاني الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح
على ما امر بذم فاعله الثالث الحسن على ما لا حرج في فعله والقبيح مقابله الى الرابع القبيح المنهي عنه
شرعا والحسن ما لا نهي عنه شرعا فيندرج فيه افعال الله تعالى وافعال المكلفين الواجبة والمندوبة
والمباحة وافعال الساهي والنائم والبهائم الخامس الحسن ما اذن فيه شرعا فيخرج افعال الله تعالى وافعال المكلفين
الواجبة والمندوبة والمباحة الى ولو قيل لا يقبح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع عنه شرعا خرج عنه فعل النائم
والبهائم ويدخل فيه فعله تعالى وسياق تتمة البحث في ذلك ان شاء الله تعالى البحث الثالث للخطاب كما يرد
بالحكم الذي يكون منقسما الى الاقتضاء والتخيير فكذا يرد بالحكم الذي هو ينقسم الى السببية والشرطية
والمانعية فهنا مطالب الاول السبب والسبب يطلق في اللغة على ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ولهذا
يسمى الحبل سببا والطريق سببا لما امكن التوصل بهما الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي
دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وينقسم الى ما لا استلزام في تعريفه للحكم حكمه باعتبار معنيه كجعل زوال

امارة على وجوب الصلوة وطلوع الهلال امارة على وجوب الصوم والحج لا يستلزم كالشدة المطربة المعرفة
تحريم شرب النبيذ لا التحريم الخمر فان تحريمها معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها
علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا
بل جعله سببا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر فلله تعالى فيها حكمان احدهما الحكم المعرف بالسبب
والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الحد عليه وجعل الزنا
سببا للوجوب للحد فان الزنا لا يوجب الحد بعينه بل بجعل الشارع والفائدة في نصب الاوصاف وجعلها
سببا معرفات للحكم عسر وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقايع بعد انقطاع الوحي
فاظهر الله تعالى خطابه لخلقه بامور حسية نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على
نحو اقتضاء العلة الحسية معلولها الثلاثة لاكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية سواء تكرر الحكم بتكرر السبب
كما تقدم اولا كالحج مع الاستطاعة والايمان مع نصب الادلة وانما لم يتكرر لان السبب واحد
الحج الامرة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت واسباب الغرامات والكفارات والعقوبات ظاهرة وفي
المعاملات ظاهر اسبابها فالحل الملك والنكاح وحرمتها العقود والطلاق واعترض بان المراد من جعل
الشارع الزنا سببا للحد ان كان عبارة عن الاعلام بايجاب الحد عنده فهو حق لكنه يرجع الى العرف وان كان
عبارة عن جعل الزنا مؤثرا في هذا الحكم فهو باطل اما اولا فلان احكامه عند الاشاعرة كلامه وكلامه قديم
قديم فلا يعلل بالحوادث ولانه بعد جعل الزنا مؤثرا ان بقي الزنا كما كان ولم يكن مؤثرا فلا جعل
والا كان اعداما له فلا يكون مؤثرا بعد عدمه ولان الشرع بعد الجعل ان لم يصدر عنه امر استحال ان يقال
انه جعله علة وان صدر فان كان هو الحكم فالمؤثر فيه هو الشارع لا الوصف وان كان علته كان المؤثر
في الحكم وصفا حقيقيا وهو قول المعتزلة وان لم يكن الحكم ولا ما يوجبه لم يكن تعلق بالحكم البتة ولانه
ان كانت السببية حكما شرعيا افتقر في معرفتها الى سبب اخر وتسلسل ولان الوصف المعرف للحكم
اما ان يعرفه بنفسه فيكون معرفا قبل ورود الشرع او بصفة زايدة ويتسلسل اذ الكلام في تلك الصفة كالكلام
في الاول ولان الطريق المعرف سببية الوصف انما هو الحكم المستدعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة
وذلك ممتنع ان كانت معرفة للحكم السببية لا يكون تعريف الحكم المتسبب بها ولان الحكمة ان كانت قديمة
لزم قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة افتقرت الى معرف اخر لخفائها ويعود التقسيم
والجواب المراد جعل الزنا سببا التعلق الحكم به وليس بجيد فان الحكم اشاعي لا يعقل تقدم تعلقه قدمه
بالحادث كما لا يعلل ذاته بالحادث وجاز بقاء حقيقة الزنا كما كانت لكن تجددت صفة المؤثرية وهي

وفيه نظر

وفيه نظر فان الحقيقة اذا لم يوجب او لا بالمطلوب وهو انها بعد الجعل ان اثرت فليست عين ما كانت والا لم يكن
سببا والتعدد مع الشارع المؤثر به وهي مغايرة للحكم ولعلته ولها تعلق بالحكم وليس بجيد فان المؤثر
انما يسند الى المؤثر ومعرفة السببية تستند الى الخطاب او الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها
في صورة فلا يستدعي سببا اخر يعرفها حتى يلزم التسلسل وبه يندفع ما بعده وليس بجيد فان السبب
الممكن في الاستناد الى الخطاب فاستيازا احدهما يقتضي امتياز الاخر والحكمة لما لا يعرف الحكم لخفائها
لا تعرف السبب والحكمة المعرفة للسببية حكمة مضبوطة بالوصف المقترن بالحكم لا مطلق الحكمة فانها
اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بلازم ومنها من الوصف لم يكن تعريف الحكم بها لاضطرابها واختلافها
باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وعادة الشرع في مثل ذلك رد المكلفين الى المضان الظاهرة
المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للمشقة والحرج كما في التقصير المستند الى المسافة التي هي مظنة المشقة ولم
يسند الحكم الى المشقة لعدم ضبطها وليس بجيد لان مطلق الحكم ان جاز تعليل السببية به جاز تعليل
الحكم به وان كانت حكمة خاصة افتقرت الى ضابط اخر وتسلسل والحكمة انما كانت مضبوطة بالوصف فقط
لانه معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع ان يكون معرفة للسببية لتوقف
ذلك على اعتبارها في نظر الشرع وقبل وروده لا اعتبار لها وليس بجيد لان المعرف السببية هو المجموع منها
ومن اعتبار الشرع **المطلب الثاني** المانع المانع من الامور الاضافية التي لا يعقل الا بالقياس الى غيرها وانما يضاف
الى ما يقتضي سببا فيكون منعا لذلك عن الاقتضاء ولما كان الاقتضاء يتعلق بالسبب والحكم الذي
هو معلوله كان المانع منقسما الى قسمين احدهما مانع الحكم وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين
في باب الزكوة مع ملك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة
تقتضي حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع القتل العمد العدوان **المطلب الثالث**
الشرط وهو ما يكون وجوده العلة او تاثيرها متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير فيخرج عن العلة
وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود المشروط بل يلزم من عدمه عدمه على ما ياتي تحقيقه فان كان عدمه
مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مشتملا على حكمة تقتضي
نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم لعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة
وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل يكون الوصف شرطا ومانعا **المبحث الرابع**
في الصحة والبطلان والاجزاء الحكم قد يكون حكما بالصحة او بالبطلان وهما عارضان للافعال التي يمكن وقوعها
على الوجهين فالصحة قد يطلق في العبادات وقد يطلق في المعاملات واطلاقها في العبادات مختلف فالمتكلمون

وقد يكون حكما بالبطلان مع

عن ابعيتها كونها موافقة للشريعة سواء وجب القضاء اولا والفقهاء عن اسقاطها اما اسقط القضاء

ويظهر ثمرة الخلاف في صلوة من ظن انه متطهر فعند المتكلمين انها صحيحة لانها موافقة للامر والقضاء

وجب بامر مجدد وفاسدة عند الفقهاء لانها لا تسقط القضاء وليس بجيد فانك ان اردت بكونه ما ثم

في نفس الامر فيمنع ذلك وان اردت به ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له

كالعيد وما القضاء مع صحة كصلوة فاقد الطهورين واما في العقود فكون العقد صحيحا ترتب

اثره عليه حصول غاية منه ولو فسرت الصحة في العبارات بذلك امكن ولو فسرت صحة العقد بالاتي

الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن واما الباطل فهو ما يقابل الصحة فهما في العبادات كونها غير موافقة

لامر الشارع او غير مسقط للقضاء وفي العقود هو الذي لا يترتب عليه اثره وهو مرادف الفاسد في المشهور

خلافا للحنفية فانهم فرقوا بينهما وجعلوه متوسطا بين الصحيح والباطل فان العقد ان كان مفيدا

للحكم مشروعا باصله ووصفه فصحيح وان لم يكن مفيدا وهو غير مشروع باصله ووصفه فباطل

وان كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه عقد بيع وممنوع

من حيث اشتماله على الزيادة سموه فاسدا فكان هذا متوسطا بين الممنوع باصله وبين المشروع

باصله ووصفه معا وهذا تكلف لا حاجة اليه ولو صح هذا القسم لا ينافي في تخصيص اسم الفاسد

واما الاجزاء فقد يوصف به الفعل اذا كان يمكن وقوعه على وجهين احدهما ترتب عليه حكمه

والثاني لا يترتب كالصلوة وشبهها اما ما لا يقع الا على وجه واحد كمعرفة الله فلا يوصف

بذلك وكذا رد الوديعة لا يقال فيه انه مجز او غير مجز واختلف في تفسير الاجزاء فقيل الاكتفاء

بالاتيان به في سقوط التعبد وانما يكون كذلك اذا فعل المكلف ما كلف به بجميع الامور المعتبرة

فيه من حيث وقع التعبد به وقيل انه سقوط القضاء ويبطل بانه لو مات بعد فعله مع الاخلال ببعض

شرايطه لم يجب القضاء ولم يكن مجزيا ولانا نعلل وجوب القضاء بعدم الاجزاء والعلة مغايرة

للمعلول ولان القضاء انما يجب بامر جديد وفيه نظر لانه سقوط القضاء مع الموت لا بالفعل

واعترض بانا لو فسرنا الاجزاء بالاكتفاء بالفعل في سقوط القضاء اندفع الاولان وليس بجيد

اذ الاولان اعتراض على الحد المنقول البحث الخامس القضاء والاداء والاعادة اعلم ان العبادة

قد توصف بكل واحد من هذه الثلثة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها

المكلف فيه بل في خارجه سواء كان متضيقا او موسعا تسمى قضاء وان فعلها فيه تسمى اداء وان فعلها

على نوع من الخلل ثم فعلت ثانيا في الوقت للضرورة بها سميت اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والاداء

الاثم يحفظ

الاثم يحفظ في الاداء الاولية فح ينبغي التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه

فروع الاول الاول لو ظن موته لو لم يشتغل بالواجب الموسع عصى بتاخيره فلو اخر وعاش فهو اداء

لانه لما انكشف له بطلان ظنه زال الحكم وبقي كما كان قبل الظن وهو اختيار الغزالي والجمهور وقال

القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه ولهذا يعصي بالتاخير عنه

وليس بجيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء واصله

بقاء ما كان على ما كان بل يمنع العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضيق عليه وانما يحكم به لو

استمر الظن وكيف يصح ان ينوي قضاء فعل في وقته واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم

من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول وقته لعزمه على الفعل عند القاضي ان يكون فعل

الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء وليس بجيد فان العصيان هنا ليس باعتبار تضيق الوقت

بل بترك الواجب وبدله الثاني من اخره مع ظن السلامة فمات فجأة في الوقت فالتحقيق

انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر وليس بجيد الثالث الواجب على الفور كالزكوة اذا اخره عصى

ويلزم القاضي ان يكون قضاء وليس بجيد لانه لم يعترف بحقيقة وانما وجب البدار بقرينة الحال

والا فالامر يقتضي وجوب الاداء في جميع الاوقات وكذا من لزمه قضاء صلوة على الفور فاخر فلا نقول

انه قضاء القضاء ولهذا افتقرنا في القضاء الى امر جديد واما الامر بالاداء فانه كاف في دوام اللزوم

فلا يحتاج الى دليل اخر والحق ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا ثم فات الوقت قبل الفعل

الرابع الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل او ثبت سببه فالاول كمن ترك

الصلوة عمدا حتى خرج وقتها ثم اداها والثاني اما ان يكون المكلف لا يصح منه الاداء عقلا كالنائم

والمغمى عليه او شرعا كالحائض او يصح لكن المقتضي السقوط من جهته كالمسافر اذا علم انه يصل قبل

الزوال فان السفر وقد اسقط وجوب الصوم ويصح منه او من قبل الله تعالى كالمريض فانه قد اسقط

وجوب الصوم عنه ففي جميع ذلك يسمى قضاء لوجوب سبب الوجوب لا لنفس الوجوب كما يقول بعض من لا

تحقيق له من الفقهاء باعتبار وجوب القضاء فان الواجب يمنع تركه فلا يجامع جواز الترك او وجوبه

الخامس اطلاق اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يكتسب بامر بما يقتضي به لو فعل

وليس من الوقت حقيقة قطعا واختلفوا في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام فتسميته

قضاء مجاز او حقيقة انه فرض مبتدء لكن لما تجدد بها الفرض بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب

الاداء سمي بذلك انعا لحاجة سمي قضاء والنائم والناسي يقضيان ولا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة

والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما التشبه بالصائمين بالامساك بقية
النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من الاستمرار لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه
للعارض المستمر او مصلحة بما وجب المجاز ولا اشتراك **البحث السابع** في الرخصة والعزيمة العزم في اللغة
القصد المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وسمي بعض الرسل اولي العزم لتأكد قصدهم
في طلب الحق وفي العرف الشرعي عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى وما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة
فهي في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض
اصحابنا الرازي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وليس بجيد لعدم اجتماع الحكمين
في وقت وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع التناقض دايره وبيان التناقض ان الرخص مشتق
من الرخصة وهو غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جامع لان الرخصة
كما تكون الفعل يكون بتركه كاسقاط صوم رمضان والركعتين عن المسافر والاقرب ان يقال الرخصة
ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات فيباح الاصل كالاصل والترتيب لا
لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة
رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد
يجب كاكل الميتة عند خوف التلف وقد لا يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه واعلم ان اسم الرخصة يطلق
حقيقة ومجازا فالاول اباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه واباحة شرب الخمر المتغصص بلقمة
لا يسيغها الا الخمر والثاني بعيد عن الحقيقة كتسمية ما سقط عنا من افعال الملل المنسوخة رخصة وما لم
يوجب علينا الله تعالى على غيرنا لا يسمى رخصة وذلك لانه لما وجب علينا على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم حسن اطلاق
اسم الرخصة عليه فان الايجاب على غيرنا ليس تخفيفا في حقنا والرخصة في مقابلة التضييق وتردد بين ما بين
امور بعضها اقرب الى الحقيقة وبعضها الى المجاز فالقصر للمسافر جدير بان يسمى رخصة حقيقة لقيام السبب
وهو شهر فيدخل تحت قوله فمن شهد منكم الشهر واخرج من العموم بعذر اما التيمم عند فقد الماء فلا يحسن تسميته رخصة
فيه اذ لا يمكن التكليف باستعمال الماء مع عدمه فلا يمكن قيام السبب ويجوز عند الجراحة او بيع الماء باكثر
من ثمن المثل ان سوغنا التيمم والسلم بيع ما لا قدرة على تسليمه في الحال فيقال انه رخصة لعموم نهيه صلى الله عليه وسلم
عن بيع ما ليس عنده فانه يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم وتزويج الامة الا بعقد صحيح
لا رخصة الا اذا قوبل ببيع الابق قبل العذر المقتضي للرخصة ان كان راجحا على المحرم لم يكن مقتضاه رخصة
بل تحريمه والا لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وليس كذلك وان كان مساويا

فان قلنا

فان قلنا بالتساقط والرجوع الى الحكم الاصلي لم يكن رخصة والا لكان كل فعل يقينا فيه على النفي الاصلي
قبل ورود الشرع رخصة وان قلنا بالوقف الى ظهور المرجح فلا رخصة بل يكون ذلك تحريما وان قلنا
بالتخيير لم يكن اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة اذ لا تخيير بين جواز الاكل وتحريمه لوجوبه وقد قيل انه
رخصة فلم يبق الا رجحان المحرم على المبيح ويلزم منه العمل بالمرجوح وهو في غاية الاشكال لكن الاشبه بانه
الرخصة لما فيه من التسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وفيه نظر لان هذا التقسيم انما يراد لو كان
الدليلان متعارضين وانما يتعارضان لو تواردا الحكمان على مكلف واحد وليس كذلك فان التحريم في نفس
الميتة ثابت في حق المختار والوجوبات في حق المضطر وقلنا بالاباحة هنا مع قيام المحرم في
الامر على هذا المكلف لو لم يكن مضطرا وكونه رخصة باعتبار نسبة حالته الاضطرارية الى
حالته الاختيارية واعلم انه لا استبعاد في كون الشيء رخصة باعتبار وواجبا باعتبار كالقصر
واكل الميتة في المخمصة **الفصل الثامن** في ان الحسن والقبح عقليان هذه المسألة هي المعركة العظيمة
بين المعتزلة والاشاعرة واكثر قواعد الاعتزال بل اكثر القواعد الاسلامية مبتنية عليها وقد
اضطرب العقلاء في ذلك اضطرابا عظيما فالذي عليه المعتزلة كافة انهما حكمان عقليان
والاشاعرة قالوا الحسن والقبح قد يعنى بهما ملايمة الطبع ومنافرته وهما عقليان بهذا الاعتبار
وقد يعنى بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح وهما عقليان بهذا الاعتبار
ايضا وقد يعنى بهما كون الفعل متعلق المدح او الذم والنزاع فيه فعند المعتزلة انه عقلي وانما
يحسن او يقبح لكونه واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم او المدح ثم ذلك الوجه
قد يعلم بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال
كحسن الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يحصل معرفته بالعقل مستقلا بل يفتقر الى مساعدة الشرع
كحسن صوم رمضان وقبح صوم العيد فان العقل لا يستقل بمعرفة ذلك لكن اذا ورد الشرع به علمنا
اختصاص كل واحد منهما بالوجه الذي ناسب حكمه من حسن او قبح ولولا ذلك الاختصاص لامتنع
ورود الشرع به وذلك الوجه ما اشتمل عليه من اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة لكن العقل
لا يستقل بمعرفته وهذا المذهب صار اليه جميع الامامية والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية
وغيرهم سوى الاشاعرة حتى ان الفلاسفة حكموا بحسن كثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل العملي
ثم ان اوايل المعتزلة ذهبوا الى ان الاشياء حسنة وقبيحة لذواتها لا باعتبار صفة حقيقية لذلك ومنهم
من اوجب ذلك كالجبائية وبعضهم فصل واوجب ذلك في القبح دون الحسن والاشاعرة قالوا الحسن

والقبح عقليا وان العقل انما يحسن بامر الشارع وانما يقبح بنهيه فلو نهى عن الحسن كان قبيحا وبالعكس والحق
الاول لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والانصاف ورد الودايع وانقاذ الغرقى
والاحسان الى المحتاجين وقبح الظلم والكذب والجهل وان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن الطيران
في الهواء حكم العقلاء كافة بقبح ذلك منه ولو جوازه ولا يتوقف العقلاء في ذلك على شرع ولهذا حكم به منكروا
الشرايع كالبراهمة لا يقال حسن الصدق لا دليل على فوق المصلحة والاحسان لان الحكم به يقتضي اليه وقوعه
وهو ملايم لطبع كل واحد وقبح الكذب لاشتماله على خلاف مصلحة العالم لانا نقول الضرورة قاضية بالقبح
والحسن بمعنى تعلق المدح والذم الثاني انه لو كان الحسن والقبح شرعيا لم يقبح من الله تعالى شيء والتالي
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انه لو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة
على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لامتنع منا الفرق بين الصادق والكاذب وذلك يقتضي الى بطلان
الشرايع بالكلية اذ كل نبي يظهر على يديه المعجزة يتطرق اليه الاحتمال لا يقال الاستدلال بالمعجز على
يتوقف على مقامين انه تعالى خلقه لذلك وان كل من صدقه تعالى صادق والحسن والقبح انما ينفعان
في الثاني فيمتنع الاول اذ لو توقف رجحان على المرجح لزم الجبر فلا قبح وان لم يتوقف جاز ان يخلق
لا لغرض او لغير التصديق ويمنع قبح خلق المعجز الموهم للقبيح من غير ايجاب لان تجويز المكلف خلق المعجز
عقيب الدعوى لا للتصديق يمنع من الجزم فان جزم يصير كالمتشابهات لانا نقول الضرورة قاضية
بانه خلقه للتصديق كالشاهد والمتشابهات قابلة للتاويل فلا يقبح بخلاف ما يحصل الجزم بالصدق
في غير محله الثالث لو حسن منه تعالى كل شيء لما قبح منه الكذب وح لا يبقى الاعتماد على وعده ووعيده
فينتفي فائدة التكليف والاعتذار باستحالة الكذب في الكلام الازلي ممنوع ولو سلم جاز ان يكون هذه الكلمات
المسموعة مخالفة لما في نفس الامر فيعود السؤال الرابع انه لولا اختصاص الواجب بما
لاجله اتصف بالوجوب كان اتصافه ترجيحا من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وكذا باقي الاحكام والافعال
الخامس يعلم بالضرورة انا لو خيرنا العاقل بين الصدق واعطاء دينارين وبين الكذب
واعطاء الدينارين ايضا واستوى الصدق والكذب في جميع الوجوه والاعتبارات سوى وصفي الصدق
والكذب فانه يختار الصدق على الكذب فلولا ان الصدق حسن وان الكذب قبيح لما اختار الصدق
دون الكذب السادس ان الحسن والقبح لو لم يعلما قبل الشرع لاستحالة العلم بهما بالشرع لاستحالة ورود
الشرع بما لا يعلم ولا يتصور السابع انا متى علمنا كونه ظلما علمنا قبحه ومتى انتفى كونه
ظلما انتفى العلم بقبحه فليس المقتضي للقبح في الظلم سوى كونه ظلما عملا بالدوران الثامن لو كان الحسن

والقبح

والقبح شرعيا لما فرق العاقل بين المحسن اليه والمسيء التاسع لو كانا شرعيين لما كان فعل الشيء
حسنا قبل ورود الشرع العاشر لو كانا شرعيين لزم افحام الانبياء والتالي باطل فكذا المقدم بيان
الشرطية ان الوجوب ح يكون شرعيا وقبل الشرع لا وجوب فاذا امر النبي المكلف باتباعه كان له
ان يقول لا اتبعك حتى يجب علي وانما يجب علي اتباعك بالسمع والسمع انما يثبت بقولك وليس بحجة
الا بعد معرفة صدقك وصدقك انما يثبت بالنظر وانا لا افعل النظر حتى يجب علي ولا يجب علي
الا بقولك وقولك ليس بحجة فينقطع النبي واما بطلان التالي فظاهر لانتفاء فائدة البعثة
الحادي عشر قال ابو الحسين ينبغي ان نتكلم في هذه المسألة في عدة مواضع احدها ان حسن الحسن والقبح
القبيح معلومان والثاني انهما معلومان عقلا والثالث ان العلم ضروري اما قبح الضرر المحض الذي
لا غرض فيه سوى انه ضرر فلا شبهة فيه ومعنى القبح انه ليس له فعله ويستحق الذم عليه فانه يقبح منا
التكليف بالكتابة من لا يدين له والمشي من لا رجل له والمؤاخذة بهما على ذلك واستبطائهما وتكليف الجماد
السعي وذم الغير على ما لا تعلق له به بان نذمه على كون الكواكب في السماء وحصول المد والجزر بالبصرة
دون بغداد اما استناده الى العقل فلانا اذا رجعنا عقولنا وفرضنا انا خالية من الشرع ونظرنا ايل
ينبغي العلم بقبح ما ذكرناه كما ينبغي العلم بقبح شرب الخمر وبيع درهم بدرهمين فيعلم قطعا انتفاء
الثاني دون الاول فيكون الحاكم به مجرد العقل الثاني عشر لو كانا شرعيين لجوزنا من امة عظيمة
لا تعرف جهة الشرع التمسك بعقولها فلا تفرق بين من احسن ومن اساء في استحقاق المدح والذم كما
لا يفرق بين حركة الاصبع يمينا ويسرة ويجوز لها ان يكون من اساء اليها هو الممدوح ومن احسن
هو المذموم بل هو اقرب بما يعتقده الخصم من ان الهند ومن شاركهم ممن لا يعتقد الشرايع اذا حكم
بحسن الحسن وقبح القبيح فانه لشبهة دخلت عليه لكن لو لجئوا من شبهة الامة على مثل الاعتقاد الاول
لتنازعنا على تكذيبه فدل على ان ذلك مقرر في بداية العقول الثالث عشر حكم اكثر العقلاء بقبح الظلم
وحسن الصدق في كل زمان وفي كل صقع لا يخلو اما ان يكون علما ضروريا او استدلاليا فيلزم المطلوب
او لا يكون علما فكان من المحال اتفاق الامم العظيمة عليه قرنا بعد قرن كما لا يجوز ان يجمعوا على قبح شرب
الخمر والزنا وليسوا اصحاب شريعة الرابع عشر لو علمنا بالشرع لما علمنا به لجواز تطرق الكذب وارادة
غير الظاهر واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى كل التقديرين
لا قبح بيان المقدمة الاولى ان فاعل القبيح اما ان يتمكن من الترك او لا يتمكن فان لم يتمكن ثبت
الاضطرار وان تمكن فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح او لا يتوقف فان كان الثاني

ثبت الاتفاق لان القدرة نسبتها الى الطرفين واحدة فاذا حصل الفعل بها في وقت دون اخر من غير
مرجح كان ذلك محض الاتفاق وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد نقلنا الكلام اليه وان
كان من غيره فعند حصوله ان وجب الفعل لزم الاضطرار لان الفعل معه واجب وقبله ممتنع فلا اختيار
للعبد وان لم يجب جاز الترك فلنفرض وقوعه في وقت وعدمه في اخر فاختصاص احد الوقتين بالوقوع
والاخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح مع حصول المرجح الاول في الوقتين فيكون حصوله اتفاقيا وان
توقف على مرجح لم يكن الاول مرجحا تاما وقد فرضناه تاما هذا خلف ولان البحث عائد مع انضمام
المرجح الثاني فان وجب الفعل لزم الاضطرار والا ثبت الاتفاق ولا ينفع الاعتذار بان القادر
يرجح الفعل على الترك لا لمرجح لان قولك يرجح ان كان لمفهوم زايد على كونه قادرا كان ذلك اعترافا
بان رجحان الفاعلية انما يتحقق عند انضمام هذا القيد الى القادرية وان لم يكن لم يبق لقولك
القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر معنى لان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه لم يوجب
الاثر في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير ان يرجح القادر او يقصده وذلك هو معنى الاتفاق
الثاني ان العلم بالحسن والقبح اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل للفرق بين اعتقاد
هذه الامور وكون الواحد نصف الاثنين والتفاوت انما يكون بتطرق الاحتمال الى النقيض وهو
ينافي كونه ضروريا بل كونه علما ولانه لو كان ضروريا لاشترك فيه العقلاء كغيره من الضروريات
والتالي باطل فكذا المقدم والثاني باطل لعدم الظفر بالدليل به الثالث لو كان الظلم قبيحا لكان
القبح اما ان يرجع الى ذاته او الى صفاته الثبوتية او السلبية او المجموع او الى خارج والاولان
باطلان والا لزم قبح الحسن وكذا الثالث لاستحالة تعليل الثبوتي بالعدمي والرابع لاستحالة
كونه جزء من المؤثر والخامس لان ذلك الامر ان كان لازما للظلم عاد التقسيم فيه وان لم يكن لازما
لم يكن القبح المعلل به لازما الرابع لو قال لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب او لا يجب وعلى
التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا الخامس ان النبي الهارب عند شخص لو طلبه ظالم فان
اخبره به لزم حسن ايقاع الضرر بالنبي وان حسن الكذب ثبت المطلوب السادس ان تكليف ما لا
يطاق واقع فينتفي الحسن والقبح بيان الاول ما علم الله تعالى وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع وهما
غير مقدورين ولانه تعالى كلف ابا لهب بالايمان بجميع ما اخبر به النبي صلعم ومن جملة ما اخبر به انه لا يؤمن
فيكون مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن والجمع بينهما محال السابع لو قبح الكذب لذاته لكان المقتضي له
اما مجرد اللفظ وهو باطل والا لقبح حال كونه صدقا او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة الثبوتي او المجموع

فيكون العدم

فيكون العدم جزءا من المؤثر او لامر خارج فان لزم عاد المحذور والا لم يلزم القبح الثامن لو كان الكذب
قبيحا لذاته لكان المقتضي له ثبوتيا ضرورة اقتضائه للحكم الثبوتي فان كان صفة المجموع الحروف
كان عدميا لاستحالة اجتماع الحروف في الوجود وان كان صفة لبعضها كانت اجزاء الخبر الكاذب كاذبة
التاسع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما اختلف باختلاف الاوضاع والثاني باطل فالمقدم مثله العاشر
الظلم ضرر غير مستحق فيكون عدميا لانتفاء جزئه فلا يقوم به القبح الوجودي الحادي عشر قبح الظلم متقدم
عليه ولهذا ليس لفاعله ان يفعله فليس معلولا له الثاني عشر لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم قيام
المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان حسن الفعل زايد على مفهومه والا لزم
من تعقل الفعل تعقله وهو ثبوتي لان نقيضه وهو لاحسن عدمي والا لزم محلا ثابتا وهو عرض للفعل
والا افتقر في تصور الفعل الى تصوره فيلزم قيام الحسن بالفعل وقد تبين في علم الكلام امتناع
قيام العرض بالعرض الثالث عشر لو قبح الفعل او حسن لغير الطلب لتعلق الامر والنهي لم يكن تعلق الطلب
لنفس الفعل لتوقفه على امر زايد وهو لازم على الجبائية الرابع عشر لو كان الحسن والقبح لذاتي الفعل
او لصفته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم لان الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول فيجب الراجح
فلا اختيار الخامس عشر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من دون
البعثة فلا يكون الفعل قبيحا ولا حسنا قبلها والجواب عن الاول وهو اقوى شبههم من حيث النقض
ومن حيث المعارضة اما الاول فنقول لم يجوز ان لا يتمكن من الترك قوله يلزم الاضطرار قلنا
ممنوع فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدور الفعل عن الاختيار
فلا اضطرار اذ لا منافاة بين وجوب الفعل حال الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي
اذا اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في امكانه قوله ان تمكن من الترك ولم يتوقف الرجحان
على مؤثر لزم الاتفاق قلنا ممنوع وانما يكون الفعل اتفاقيا لو لم يصدر عن سبب ظاهر
ونحن نسند الفعل هنا الى الفاعل اقصى ما في الباب ان رجحان احد الطرفين ليس لامر زايد
على قدرة الفاعل واختياره سلمنا لكن لم لا يترجح الفعل باشتماله على المصلحة الخالصة او الراجحة
في علم الفاعل او ظنه سلمناه لكن لم لا يكفي الرجحان المطلق من غير احتياج الى رجحان مانع
من النقيض فان وقوع الممكن جائز لخروجه عن حد التساوي الصرف ولا يلزم الجبر ولا انتفاء
القدرة واما المعارضة فنقول هذا الدليل ثابت في حقه تعالى فما هو الجواب عنه فهو جوابنا عن
وعن الثاني ان الضروريات تتفاوت وكذا النظريات بواسطة الاعتقاد وضعفه ولا يلزم

تنطرق احتمال النقيض الى احد الطرفين والاصل في ذلك ان التصديقات الضرورية قد يخفى
عن كثير من الناس لخفاء تصوراتها او لغير ذلك ونحن نمنع التفاوت في هذه العلوم عند معتقديها
ولهذا لو شك العاقل في قبح تكليف الزمن الطيران لم يتصوره شك كالوشك في ان الواحد نصف
الاثنين ولا يلزم اشتراك العقلاء في الضروريات لما بينا من حصول الخفاء في التصورات وعن الثالث
لم لا يرجع الى ذاته وصفاته الثبوتية ولا يلزم قبح الحسن لاختلافهما في الماهية سلمنا لكن لم لا يرجع
الى اوصافه السلبية ونمنع كون القبح ثبوتيا فان القبح هو الذي ليس للعالم به المتمكن منه ان يفعله
سلمناه لكن جاز ان يكون العدمي جزءا من المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام وعن الرابع
انه يجب عليه ترك الكذب لان قول لاكذبن غدا لا يخرج من وجه قبح ولو بالعزم والوعد عليه فلا يزول
قبحه بفعله بل يزاد القبح فيجب الامتناع قالت العدلية الخبر عن المستقبل اذا صدر عن عزم المخبر على
ان يفعله ثم تغير عزمه لم يكن كذبا لانه حين الاخبار كان عازما على الكذب وهو انما اخبر عن
عزمه وفيه نظر فان المخبر اخبر عن الاتيان بالكذب لا عن عزمه عليه ولهذا لو اخبر بانه عزم الان
على الكذب في غد ثم لم يكذب في الغد لم يكن كاذبا في خبره بخلاف صورة النزاع او يقال
كل من الصدق والكذب هنا قبيح او نقول ان صدقه حسن وان استلزم قبيحا فانه لا يلزم من
استلزامه القبيح قبحه فان الاستلزام هنا من جانب المكلف لا من ذاته لان البحث في القبح الذاتي
وان استلزم قبحه لكن باعتبار اخر كما ذهب اليه الجبائيان من التعليل بالوجوه والاعتبارات
وعن الخامس ان الحسن التخليص لا الكذب لانه يمكن التخليص بالتورية او بالاتيان بصيغة الخبر
من غير قصد قالوا لو جاز ذلك لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانتفت فائدة البعثة لتطرق
هذا الاحتمال فيما يخبره به النبي وهو ضعيف لانه متى ادى تجويز ذلك الى الجهل والاخلال بالمكلفين
لم يجز صدوره من الرسول ولا من سواه بخلاف الانسان وعن السادس بالمنع من التكليف بالمحال
والعلم حكاية عن المعلوم ومتأخر عنه في المرتبة فلا يؤثر فيه وجوبا ولا غيره اذ هو تابع له والوجوب
الحاصل من العلم وجوب لاحق اذ لا فرق بين وضع احد الطرفين وبين وضع العلم به في ان كل
واحد منهما يقتضي وجوبا لاحقا اذ العقل قاض بالتطابق بين المعلوم والعلم وان الاصل في
هيئة التطابق انما هو المعلوم اذ لولا تحققه على ما هو به لما تحقق به العلم ومقام تحقيق ذلك
مذكور في كتبنا الكلامية ثم لو لزم من العلم الوجوب وانتفاء القدرة لثبت ذلك في حقه تعالى فانتفى
اختياره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما تكليف ابي لهب بالايمان فمنع انه اخبر بانه لا يؤمن وقوله تعالى

بترتيبها

بجوز ان صح

تبت يدا ابي لهب الى اخرها لا يدل على انه لا يؤمن ويحتمل وجهين احدهما ان يكون ما ذكر في هذه
السورة انما يتناوله بشرط خروجه من الدنيا كافرا والا لكانت الايات المتناولة لوعيد الكفار
متناولة لكل كافر سواء تاب او لم يتب وهو باطل اجماعا الثاني ان يكون هذه السورة نزلت بعد
موته اذ لو كانت قد نزلت في حيوته لقال وما يغني عنه ماله سلمنا لكنه كلفه من حيث انه كان مختارا في
ولا اخبار بعدم الايمان لا ينافي القدرة كما قلنا في العلم فان الاخبار بعدم الايمان انما هو من حيث
العلم الذي لا ينافي لكنه ثم كيف يصح القول بالتكليف بالمحال مع قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الى غير ذلك من الايات وعن السابع ان المقتضي للقبح هو الخبر المفعول مع عدم المطابقة والاستبعاد
في كون العدمي جزءا من علة الامر الاعتباري على انا قد بينا ان القبح امر عدمي او نجعله شرطا
في القبح والشرط لا مدخل له في التاثير وعن الثامن بالمنع من كون القبح ثبوتيا على ما مر سلمنا
ثبوته لكن بالوجه الذي وضعتموه بالخبر والكذب نضطر نحن بالقبح وعن التاسع ان المختلف
باختلاف الاوضاع انما هو الحروف والاصوات ووضعها للمعاني المختلفة اما ماهية الكذب
والقبح فلا يختلفان فان الكذب هو الخبر الغير المطابق باي عبارة كان والكذب قبيح لكونه
كذبا باي لسان اتفق ويمكن ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقته
للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان شرطا في كونه كذبا وعن العاشر ما تقدم من كون القبح عدميا سلمنا
لكن نمنع كون الظلم عدميا بل هو وجودي فان عدم الاستحقاق جاز ان يكون لازما للظلم
لا داخلا في ماهيته سلمنا لكن جاز ان يكون الظلم علة للقبح لما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه
وعن الحادي عشر بالمنع من تقدم قبح الظلم عليه وانما المتقدم الخبر بكونه قبيحا **وعن الثاني عشر**
بالمنع من كون نقيضه عدميا والاستدلال بصورة النفي على الوجود دوري لانه قد يكون ثبوتيا
او منقسما الى ثبوتي وعدمي سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان الاكثر المحققين
ذهبوا الى ذلك كالسرعة والحركة والاستقامة والخط سلمنا لكنه اتت في صفة الامكان **وعن الثالث
عشر** بتسليم الملازمة ومنع كذب التالي فان الطلب انما يتوجه الى الفعل لاجل حسنه **وعن الرابع
عشر** ان القدرة لا تزول باعتبار عروض امتناع الصدور لان حكمته تقتضي امتناع صدور
القبيح عنه **وعن الخامس عشر** ان المراد وما كنا معذبين بالاوامر الشرعية او يجعل الرسول شاملا
الى العقل **واعلم ان الاشاعرة** يلزمهم نفي القبح بالكلية لان الواقع مستند الى قدرته تعالى وكل
ما يفعله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة عن البشر غير قبيحة

جواب عن سؤال مقدر كان قائلا يقول ان العدمي بعيد ان يكون جزء علة فقال لا ان كان العدمي امرا اعتباريا لا استبعاد

واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته ضعيف فان
الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد
وامره ونهاه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشا قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
وقراها بصوت طيب حسن فان يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين نفرتي
العقل والطبع واعلم انه لا يمكن الجزم بشيء من قواعد الاسلام ولا شيء من احكام الدين الا بالقول
بالحسن والقبح العقليين وكيف يصح الجزم من الاشاعرة بصدق النبي صلعم ووعد الله تعالى ووعيده
مع امكان الكذب والاضلال من الله تعالى لعبيده بخلق المعجز على يد الكذاب وانما طولنا الكلام
في هذه المسئلة لكونها احد المطالب الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين
يتفرعان على هذه المسئلة لكونها احد المطالب الجليلة وقد جرت عادة الاصوليين بذكر مسئلتين
متفرعتان عليها احدهما شكر المنعم والثاني حكم الاشياء قبل ورود الشرع فلنشرع فيهما بعون الله تعالى
وحسن توفيقه المسئلة الاولى في ان شكر المنعم واجب عقلا اختلف الناس في ذلك فاوجبه المعتزلة
خلافا للاشاعرة ولنا وجوه الاول ان الضرورة قاضية بذلك الثاني انه دافع للخوف ودفع
الخوف واجب فلا يتم الا بالشكر فيكون الشكر واجبا اما انه دافع للخوف فلان العاقل اذا راى
عليه آثار النعم خاف من كفرانها واما ان الشكر دافع له فلان الخوف انما هو من تركه اذ العاقل يعلم انه
اذا شكر المنعم واذعن بها واعترف بالانعام امن من المؤاخذة على ترك ذلك ويعلم ايضا بالضرورة
ان طريقة الشكر امن من غيره واما ان دفع الخوف واجب فلقضاء الضرورة واما ان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيأتي الثالث انه اذا تعارض طريقان احدهما امن والاخر مخوف وجب
سلوك الامن وهنا الشكر طريق امن والاعراض مخوف الرابع لو لم يجب الشكر شكر المنعم لم يجب المعرفة
اذ لا فرق بينهما والتالي باطل والا لزم افحام الانبياء فانهم اذا اظهروا المعجزات وقال المكلف لا يجب
علي النظر في المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بالنظر في معجزاتك فينقطع النبي وهو
باطل بالاجماع ولان المقتضي لوجوب المعرفة وجوب الشكر احتجت الاشاعرة بالنقل والعقل
اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب قبل وجود البعثة فينتفي
الوجوب وقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما العقل
فهو ان الشكر اما ان يجب لفائدة او لا والقسمان باطلان اما الاول فلان الفائدة يستحيل عودها
الى الله تعالى لانه غني والى العبد لانها اما جلب نفع او دفع ضرر والاول باطل لعدم وجوبه عقلا فكيف

يجب المفضي

يجب المفضي اليه ولانه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع فان الشكر لما كان واجبا لم يكن اداؤه مقتضيا
آخر ولان الله تعالى قادر على ايصال كل المنافع بدون الشكر فتوسيطه عبث والثاني باطل لان المضرة اما
عاجلة وهو باطل لان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها او آجلة وهو باطل
لان المضرة الآجلة انما يحصل العلم بثبوتها عند عدم الشكر لو كان الشكر في المشكور ويستوي
الكفر لما المنزه عن ذلك فلا بل احتمال العقاب على الشكر قائم لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولان
لو حاول مجازاة مولاه على النعم لاستحق التاديب والاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازاة ولانه نعم
بالنسبة اليه اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان انسانا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة في المحافل
قبيحا واستحق التاديب فكذا هنا ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فيأتي بغير اللائق بكماله
فيستحق العقاب واما الثاني فلانه عبث وهو قبيح عقلا ولان المعقول من الوجوب ترتب الذم و العقاب
على الترك فاذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم من التخصيص بالآية
الشرعية او المجاز في الرسول وهو العقل سلمنا لكن نمنع استحالة تحقق الوجوب بدون العقاب
فانه يكفي فيه استحقاق المدح بفعله والذم بتركه ولان العذاب يجوز اسقاطه بعفو وشفاعة
فلا يكون لازما للواجب والآية الثانية لا دلالة فيها الا على نفي عذر المكلفين بانقطاع الرسل
وعن الثاني انه لم لا يجب الشكر لمجرد كونه شكرا لا لشيء آخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا
لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر
واجب لذاته لا لغاية اخرى ولهذا يحكم العقلاء وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء آخر وان لم يعلموا
سببا آخر من جهاة الوجوب سلمنا فلم لا يجب لفائدة آجلة عائدة الى المكلف وهو الثواب قوله يمكن
ايصالها بدون الشكر قلنا ممنوع فان الثواب نفع مستحق وصفة الاستحقاق انما تحصل
بواسطة العمل قوله جلب النفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا ممنوع فان المنافع مختلفة فجاز
وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان اداء الواجب لا يقتضي شيئا آخر سلمنا لكن لم لا يجب لكونه
دافعا للضرر المتأخر قوله الشكر مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر الشكر اكثر من
ضرر الشكر وهو خوف العقاب فان ضرره راجح على ضرر الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب
سلمنا لكن لم لا يندفع به الضرر الآجل قوله انما يتحقق ذلك في حق من يسيء الشكر ويشوبه الكفر
قلنا ممنوع فان ترك الواجب علة في استحقاق العقاب بتركه قوله الشكر تصرف في ملك الغير قلنا
هذا ضعيف فانا نعلم قطعا ان الاشتغال بوظايف الخدمة والقيام بالشكر والمواظبة عليه اسلم من

والاعراض عن الخدمة والتغافل عن الشكر وتمثيل النعم باللقمة باطل فان نعم الله تعالى على العبد بايجاده
واحسانه وابقائه وبما منحه من العقل والسلامة واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها
ثم تكميلهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم كما قال سليمان وداود عليهما السلام حين شكرا نعمة الله
عليه ذلك في قوله وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده المؤمنين وكذا شكر ابراهيم عم في الاولاد
وغيرهم من الانبياء ولا يلزم من قلة ذلك بالنسبة الى ملكه تعالى قلته في نفس الامر فان الملك لو اعطى
فقيرا ما يغنيه ويزيد عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن منع العبث غير
لايق من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك اذ عندهم الله تعالى لا يفعل لغاية ولا غرض ولا يعني
بالعبث سوى ذلك وينكرون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن دليلكم ينفي وجوبه عقلا وشرعا المسئلة
الثانية في حكم الاشياء قبل الشرع اعلم ان افعال البشرية منها ضرورية لا يمكنهم تركها كالتنفس في الهوى
ولا بد من القطع بعدم المنع فيها الا عند مجوزي تكليف ما لا يطاق ومنها ما ليس بضرورية كالاكل
وشبهها مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه بضرورة او استدلال وقد اختلف فيه فذهب البصريون
من المعتزلة وجماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية الى انها على الاباحة وذهب البغداديون من المعتزلة
وطائفة من الامامية وابو علي ابن ابي هريرة من الشافعية الى انها على الحظر وقال ابو الحسن الاشعري
وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء انها على التوقف وفسروه بامرين احدهما انه لا حكم وهذا ليس
وقفا في الحقيقة بل هو قطع بانتفاء الحكم والثاني انا لا نعلم ما الحكم فيه والحق الاول لنا وجوه
الاول ما عول عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن المفسدة ولا
ضرر على المالك في تناولها فوجب الحكم بحسنه اما انه منفعة فضروري واما خلوه عن امارات المفسدة
فلانه مفقود واما انتفاء الضرر على المالك فظاهر واما الحكم بحسن ذلك فللعلم بحسن الاستظلال
بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تساقط من حب زرعه اذا خلا عن المفاسد وعلة حسنه
كونه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فيها فقضية للدوران وهذه الاوصاف
في مسئلتنا فيثبت الحكم فيها لا يقال عدم العلم بالمفسدة لا يثبت معها اجتنابها وهو كاف في القبح
لانا نقول العبرة في قبح التصرف بالمفسدة المستندة الى الامارات اما الخالية فلا ولهذا لو قام العاقل
من تحت حائط محكم البناء مستو في وضعه لاحتمال سقوطه سفهه العقلاء بخلاف ما لو كان الحائط
مائلا ولان احتمال المفسدة ثابت في الفعل والترك فيلزم ان ينفك عنهما وهو تكليف ما لا يطاق الثاني
انه تعالى خلق الطعوم قائمة في الاجسام فلا بد له من غرض والا لزم العبث وذلك الغرض هو

لاستحالة

لا استحالة النفع والضرر عليه وليس الغرض الاضرار اجماعا ولاستلزامه المطلوب اذ الضرر انما
يتم بالادراك الثابت بالتناول فيكون التناول مطلوبا فيكون هو الانتفاع اذ لا واسطة اتفاقا فان
كان بادراكها فالمطلوب وان كان باجتنابها لكن تناولها لشهوة النفس فيستحق الثواب باجتنابها او بالاستدلال
بها استلزم اباحة ادراكها اذ لا ثواب للاجتناب انما يكون مع دعاء النفس الى ادراكها فيلزم تقدم ادراكها وكذا
الاستدلال بها يتوقف على معرفتها الموقوفة على ادراكها الثالث انه يحسن من كل عاقل ان يتنفس في الهواء وان
يدخل منه اكثر مما يحتاج اليه الحيوة ومن اقتصر على قدر ما يحتاج الحيوة اليه عد سفيها ولا علة لهذا الحسن الا كونه نفعا
خاليا عن المفسدة ولا ضرر فيه على المالك وهو ثابت هنا الرابع انه تعالى حكيم لطيف بعباده فلو كان هذا المفروض
واجبا او حراما لوجب على الله تعالى ارشاد عباده اليه فان عادته تعريفهم الحسن والقبح فيما لا يدرك بالعقل ضرورة ولا نظرا
ولما انتفى المنع الشرعي والاذن الشرعي دل على انه مباح الخامس انه تعالى اعلمنا بانه نافع ولا ضرر فيه وذلك يستلزم
الاذن فيه اذ لو كان مانعا منه لكان تناوله مشتملا على الضرر وهو خلاف الفرض احتج القائلون بالحظر بانه تصرف
في ملك الغير بغير اذنه فيكون قبيحا واحتج القائلون بنفي الحكم بان الحسن والقبح شرعيان وقبل الشرع لا حكم بهما
وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب والحرمة والجواب
عن الاول المنع مع عدم الاذن فانه مأذون فيه بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير وعن الثاني بما تقدم
من ان الحسن والقبح عقليان وعن الاية بما تقدم مرارا ولان العقاب لازم للوجوب الشرعي لا للوجوب العقلي
فيلزم من نفيه نفي ملزومه اعني الوجوب الشرعي لا العقلي سلمنا لكن لا دلالة في الاية على الاباحة والوقف لعدم ملا
العذاب لشيء منها لنا اجماعا وقد الزم الفريقان الاشاعرة بالتناقض فان قولهم لا حكم حكم بعدم الحكم ولان النص قاض
ان كان للمكلف ممنوعا منها كانت على الحظر والا كانت على الاباحة ولا واسطة وهذان غير واردين فان لا انما
في الحكم بعدم الاباحة والحظر وغيرهما من الاحكام الخمسة فان الحكم المنفي هو الخاص والثابت هو العام المرادف
للتصديق ومرادهم بالوقف اما انتفاء العلم بان الحكم هو الحظر او الاباحة ومع تثبت الواسطة او عدم
الحكم وليس اباحة ايضا لانه حاصل في فعل البهيمة ولا يوصف بالاباحة بل المباح هو الذي اعلم فاعله او دل
على انه لا حرج عليه في الفعل والترك والاعلام انما يكون بالشرع عندهم فاذا انتفى فلا اباحة المقصد الثاني
في اللغات وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففيها بحثان الاول في ماهية اللغة ماخوذة من لغا يلغو اذا لهج
بالكلام وقيل من لغي يلغي وهي كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ هو ما يلفظه الانسان ويخرج به الاشارة والرقوم
ويخرج بالثاني المهمل وهذا الحد شامل للمفرد والمركب وهو مرادف للكلام عند الاصوليين فانهم حدوه بانه المنتظم
من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها اذا صدرت من قادر واحد فالمنتظم حقيقة في الاجسام اذ معناه الذي

لكن لما توالت الاصوات على السمع من غير شبهته بالاجسام وقيد بالحروف ليخرج المنتظم من جزء وقيل
احترز به عن الحروف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كق وع وش فانه
في الاصل قي بدلالة الرد في التثنية فيقال قيا لكن اسقط تخفيفا وليس بجيد لان الانتظام نسبة لا
يعقل الا بين اثنين بل الوجه في القيد ما قلناه نحن اولا وقولنا المسموعة يحترز عن الكتابة وقولنا
المتميزة احترازا عن اصوات الطيور وقولنا المتواضع عليها ليخرج عن المهمل وقولنا اذا اصدرت من قادر
واحد احترز من ان ينطق قادر بحرف واخر بآخر فانه لا يسمى المجموع كلاما فالمراد يصدر عن قادر واحد وبهذا
يقتضي كون الكلمة المفردة كلاما والنحويون جعلوه اسما للمفيد وهو الجملة المفيدة خاصة واعلم ان اقل
الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل ينتقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فانها انواع
الحرف وكل حرف كلمة وكل كلمة كلام مع انها غير مركبة والحركة يبعد ان يكون حرفا ثم لا يمكن العذر به قويا علامتي
والتنوين ولام التعريف وفيه نظر فانا نمنع كون كل كلمة كلاما بل يخص الكلام بالمركب هذا على اصطلاح
الاصوليين واما على اصطلاح النحاة فان الجملة المفيدة كما تقدم وهي اما اسمية مثل زيد قائم او
فعلية مثل قام زيد وقد يتركب من كما ثانيا كالقضايا الشرطية اما المتصلة مثل ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او المنفصلة مثل العدد اما زوج او فرد واعلم ان الكلام يخرج عن كونه كلاما تارة بالزيادة
واخرى بالنقصان كما لو زدت ان الشرطية في قولك ان قام زيد او حذفت لفظ قام واقسام التركيب
اثنا عشر ثلاثة مكررة وسبعة مهملة والمستعمل اثنان اسم مع مثله ومع فعل محكوم به لا يقال ينتقض ما ذكرتم
بحرف النداء فانه يفيد مع الاسم فان قلت انه نائب عن الفعل قلت لو كان كذلك لاحتمل التصديق
والتكذيب ولجاز ان يكون خطابا مع ثالث لانا نقول انه انشاء فلا يحتمل التصديق والتكذيب
ولا كونه خطابا مع ثالث كسائر الانشاءات البحث الثاني في الغاية الانسان مدني بالطبع لا يمكنه ان يعيش
وحده كغيره من الحيوانات بل لا بد له من مشاركة اشخاص اخر من بني نوعه بحيث يستعين بعضهم ببعض
في اصلاح جميع ما يحتاج اليه كل واحد منهم بحسب الشخص فيشتغل كل واحد منهم ببعض الامور الضرورية في البقاء
من الحرب والمأكل والملبس والمسكن ولا بد في ذلك من ان يعرف كل واحد منهم ما في نفس صاحبه من الحاجات فيفتقر
الى سلوك طريق التعريف وهي متعددة كالحركات والاشارات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام انفع في
هذا الباب من غيره اما اولا فلهوانه ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري
فصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو من مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت
يوجد في وقت الحاجة اليه وينتفي عند انتفائها فكان وصفا اولى اذ غيره قد لا يعدم وقت الاستغناء فيحصل

بالوقوف عليه

بالوقوف عليه من غيره واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير به عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير به عن المجردات
بل وعن المعدوم بخلاف الاشارة التي تختص بالمقارنات خاصة على انها قد يقصر بهم عنها لان الاجسام البعيدة
يتعذر الاشارة اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف
الاشارة الى اللون القائم به دون الطعم او الحركة القائمين به واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير
عنها فلو وضعنا لكل معنى علامة خاصة كثرت العلامات ولم يكن ضبطها او يجعل الاشتراك في اكثرها لولا دخول
مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الالات
والادوات اخف والمنفي عنه ما من الازدحام اخف وما لا بقاء له مع الاستغناء عنه اخف والمقدور عليه في كل الاوقات
اخف وما لا تعب فيه لا نشقه اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان دون غيره من الحيوانات
بكونه قادرا على المقاطع الصوتية ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية الفصل الاول
في مباحث كلية يتعلق بالوضع البحث الاول الواضع اختلف الناس هنا فذهب بعضهم الى ان دلالة الالفاظ طبيعية
اي ذاتية وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وبعض المعتزلة واصحاب الاكسير وقال المحققون انها بوضع
الوضع واختلفوا فذهب بعضهم الى ان الواضع هو الله تعالى وبه قال ابو الحسن الاشعري وابن فورك والظاهرية وجماعة
من الفقهاء ووضعه مستفاد من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري بذلك وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد
او جماعة تواطئوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا غيرهم بذلك الوضع بالاشارات والقرائن كما للاطفال
والخرس الذين يتعلمون الوضع بسبب التكرار وقال اخرون بعضها اصطلاحي وبعضها توقيفي واختلفوا
فقال الاستاذ ابو اسحق القدر الضروري الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي وقال اخرون
العكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف والجمهور من المحققين توقفوا هنا واختاره
القاضي ابي بكر والغزالي وجزم الجميع بابطال قول عباد لان الالفاظ لو دلت بالذات لامتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل واحد الى كل وضع وهو معلوم البطلان ولانا نعلم بالضرورة ان الوضع
لفظ الكتاب لمعنى الدار وبالعكس ممكن ووقعت اللفظتان كما دلتا في اللغة احتج بانه لولا المناسبة الطبيعية
بين اللفظ ومعناه لكان اختصاصه بذلك المعنى ترجيحا من غير مرجح والجواب بمنع الملازمة فان الواضع
ان كان هو الله تعالى كان تخصيصه بذلك كتخصيص حدوث العالم بوقت حدوثه وان كان هو البشر كان التخصيص
لخطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما في الالقاب احتج الاشعري ومن وافقه بوجوه
الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فيكون الافعال والحروف كذلك اذ لا قائل بالفصل ولان الاسم مأخوذ

من الشيء وهي العلامة والافعال والحروف كذلك فيكون اسماء لوجود المعنى المشتق منه فيها ولتعذر التكلم
بالاسماء وحدها فتعلمها يستلزم تعليم الافعال والحروف والثاني انه تعالى ذم من سمى بغير توقيف بقوله تعالى
ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان فلو لم يكن ما عدا ما سماه توقيفيا
لم يحسن هذا الذم الثالث قوله تعالى واختلاف السنتكم وليس المراد الا السنة اللحمانية اذ الاختلاف فيها قليل
وتاليفها فانه في غيرها ابلغ واكمل فكان جعله اية اولى من هذه فوجب حمله على اللغات الصادرة عن الالسنة
واطلق عليها اسم الالسنة اطلاقا لاسم العلة على المعلول وهو من احسن وجوه المجاز الرابع العمومات كقوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء تبيانا لكل شيء علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات
الخامس لو لم يكن اللغات توقيفية لزم الدور او التسلسل واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان
الشرطية ان الاصطلاح انما يتم بان يعرف الجماعة المصطلحون ما يقصده كل واحد منهم وانما يتم ذلك
بطريق الالفاظ والكتابة وعلى كلا التقديرين فلابد من طريق وذلك الطريق لا يصل لذاته بل بالاصطلاح
فان كان بالاول دار والا تسلسل السادس لو كانت اللغات اصطلاحية لزم ارتفاع الامان عن الشرع
لاحتمال تبدل لغاتها ولا يجب اشتهارها فان معجزات الرسول اشهر منها ولم يتواتر نقلها والاقامة والاذان
مع اشتهارها واظهارها في زمن النبي والاعلان بها على رؤس الاشهاد قد اختلف فيهما احتج ابو هاشم
بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دلت على سبق الوضع على الرسالة فلو كانت اللغات تو
قيفية لتاخرت عنها اذ التوقيف من الله تعالى على لسان رسله ولانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم
الضروري فانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها او لا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلق في عاقل
او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم
فان العلم بالصفة مسبوق بالعلم بالموصوف لكن الثاني باطل والا لبطل التكليف لكن قد ثبت
وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم بذلك فهو باطل ايضا والا
لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي
الى الاصطلاح واحتج ابو اسحق بان الاصطلاح يتوقف على تعريف كل واحد منهم غيره ما في ضميره على ما تقدم
فان عرف باصطلاح اخر تسلسل فلابد في اول الامر من التوقيف ثم من الجائز ان يحدث بعد ذلك لغات
كثيرة بالاصطلاح بل الواقع ذلك فان كل وقت يتجدد لاهله اصطلاحات لم يكونوا يعرفونها من قبل والاعتراض
على الادلة من وجوه الاول جاز ان يكون المراد بالتعليم الالهام بالاحتياج الى الالفاظ وبعث عزمه على وضعها

وسبب التعليم

وسبب التعليم اليه تعالى لانه الهادي اليه لا انه علمه بالخطاب لعقولهم وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم
الثاني ان اعطاء ما يتمكن من الوضع وليس التعليم ايجاد العلم بل فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم يقال علمته فلم
يتعلم الثالث ما يفعله العبد المنسوب اليه تعالى باعتبار انه الموجد للعبد فالعلم الحاصل بعد الاصطلاح يكون
مستندا اليه تعالى بالاخرة فصح اسناد التعليم اليه الرابع يجوز ان يكون المراد من الاسماء الصفات والعلامات
مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك فان الاسم ماخوذ من السمة وهي العلامة
او من السمو وكل معرف لغيره اسم له وتخصيصه باللفظ المعين عرف خاص الخامس جاز ان يعلمه
ما اصطلح عليه قوم تقدموه السادس ان اداة كل الاسماء في كل زمان او الاسماء التي في زمانه السابع
يجوز ان يكون قد نسيها او لم يعلمها اولاده فحدث بعد موته فاصطلح اولاده على وضع هذه اللغات
الموجودة لنا والكلام انما هو في هذه اللغات الثامن يجوز ارادة المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم
على الملائكة وفيه نظر التاسع توقف نطق الاسماء على نطق الحروف والافعال لا يستلزم ولو سلم توقف
التعليم على التعليم بجواز الاصطلاح فيهما العاشر كون الاسم من التسمية لا يستلزم صدقه على الافعال
والحروف اذ لا يجب صدق المشتق على كل ما وجد فيه المعنى وعلى الثاني ان الذم ليس بالتسمية
التسمية لا غير بل باطلاق اسم الالهة على الاصنام مع اعتقاد تحقق المسمى فيها وعلى الثالث ان وجوب
الحقيقة وتعين المجاز لم يكن حمله على اللغات اولى من حمله على الاقدار على اللغات او على المخارج وفيه
نظر لاولوية اللغات من وجهين احدهما ان استعمال اسم العلة في المعلول اولى من غيره واللغة
صادرة عن اللسان وليس الاقدار على اللغات صادرة عنه وكذا المخارج بل نسبة اللسان اليها نسبة
المحل الى الحال الثاني ان في هذا زيادة اضمار بخلاف ما قلناه وعلى الرابع ان المراد ما ورد في الكتاب
لا تفريط فيه سلمنا لكن المراد ما فرطنا في شيء من الاحكام سلمنا ان المراد انه بين فيه كل شيء لكن جاز
ان يكون معرفتنا اللغات من تقدم وكذا باقي الايات وعلى الخامس النقض بتعليم الاطفال اللغات من ابائهم
بتكرر الخطاب عليهم مرة بعد اخرى سلمنا لكن جاز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية ومعرفتها مسبوقة
بلغة اخرى توقيفية بعلمها من تقدمنا ثم اصطلحوا على ذكر هذه الافعال اذ كان لابد من لغة توقيفية
فليكن هذه لانا نقول يمنع ذلك وتوكله الى بعيد اليقين وفيه نظر اذ البحث في غير مختص بلغة خاصة
وعن السادس انه لو غير لاشتهر والمعجزات انما خفي بعضها حتى صار افادا لاشتهار غيرها وللاكتفاء بالكتاب
العزيز عنها واختلاف فصول الاذان لاحتمال ترجيع الجميع او غلط المؤذن فتقصر او زاد مرة فنقلوا ما سمعوا
او غلط السامع وعلى الحجة الاولى للهاشمية المنع من الحصر التوقيف في النص بل جاز ان يكون بالوحي او بعلم ضروري

يخلقه الله تعالى وعلى الثانية يجوز ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ لمعانيها وايضا
يخلق العلم الضروري بان الواضع هو الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من العلم الضروري بانه تعالى هو الواضع العلم الضروري
بذاته وصفاته الايجابية والسلبية اقصى ما في الباب انه يحصل العلم به تعالى ببعض الاعتبارات وذلك لا يكفي
في معرفته تعالى فينبغي التكليف بمعرفته تعالى كما كان سلمنا لكن لا نسلم انه محال في التكليف مطلقا بل التكليف بمعرفة
خاصة لذلك الشخص ولا ينافي التكليف بسائر الاشياء سلمنا لكن جاز ان يخلقه بعد المعرفة النظرية سلمنا لكن
جاز ان يخلقه في غير العاقل واذ قد ظهر ضعف الكلام من الطرفين فالاقرب التوقيف وتجويز كل واحد منهما وان كان
التوقيف اقوى **البحث الثاني** في ان اللغة لا تثبت بالقياس اختلف الناس في ذلك فقال القاضي ابو بكر
وابن سريج وجماعة من الفقهاء واهل العربية انها تثبت قياسا ونفاه اكثر الشافعية والحنفية وجماعة
الادباء وليس الخلاف في اسماء الاعلام لانها غير موضوعة لمعان توجبها والقياس لا بد فيه من جامع يكون علته
باعثه ومعرفه واذا قيل هذا سيبويه فالمراد انه حافظ كتابه او شبيه سيبويه او محيط بجله ولا في اسماء
الصفات لانها وضعت للفرق كالعالم المتميز به ذلك عن غيره ولان اطرادها واجب نظرا الى تحقيق معنى الاسم
فان معنى العالم من قام به علم وهو متحقق في كل من قام به علم فاطلاق اسم العالم عليه بالوضع لا بالقياس اذ ليس
جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ولا في نحو رفع الفاعل لانه ضابط كلي وقانون استفيد
من وضع اهل اللغة فلا يرفع هذا الفاعل قياسا على رفع ذلك الفاعل بل الخلاف انما هو في اسماء وضعت
على مسمياتها مستلزمة لمعان فيها وجودا وعدما وذلك مثل اطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار مشاركته
المعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة على العقل ومثل اطلاق لفظ السارق على النباش بواسطة مشاركته
للسارق من الاحياء في الاخذ خفية ومثل اطلاق اسم الزاني على اللائط بمشاركته الايلاج المحرم والحق انه
لا قياس لنا وجوه الاول ما سياتي من ابطال العمل بالقياس الثاني انا اثبات اللغة بالمحتمل الثالث
ان اهل اللغة ان وضعوا الخمر لكل مسكر كان تناوله للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان وضعوه للمعتصر
من العنب خاصة كان التجاوز الى النبيذ على خلاف قانون اللغة وان اطلقوا احتمل كلا منهما على التساوي
فلا يتنزل على احدهما دون الاخر احتجوا بوجوه الاول الدوران وبيانه ان الاسم دار مع الوصف في الاصل
وجودا وعدما وذلك يقتضي بالعلية ووجود الاسم في الفرع تبعا لوجود الوصف فيه الثاني ان العرب
انما سمت بالانسان والفرس من كان في زمانهم ثم طردنا نحن الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب
المفعول فان العرب انما نطقت برفع ما نطقوا به فاعلا ونصبوا ما نطقوا به مفعولا ثم حملنا نحن الباقي
عليه للمشاركة في وصف الفاعلية والمفعولية وذلك محض القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

فان كان دالا على القياس

فان كان دالا على القياس الشرعي دل على اللغوي الرابع ان النباش يقطع وشارب الخمر يحد وكذا
اللائط من غير ورود شرع فيهم بل بمجرد القياس في الاسماء والجواب عن الاول ان الدوران
هنا لا يدل على علية الوصف بمعنى الباعث بل بمعنى الامارة وكما دار اسم الخمر مع الشدة المطربة كذا
دار مع الشدة المعتصرة من ماء العنب وينتقض بما ذكرتموه بتسمية الرجل الطويل نخلة والفرس
الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق مع عدم الاطراد ودوران الاسم مع الوصف في الاصل
وجودا وعدما وعن الثاني ان التسمية ليس على نحو القياس بل العرب وضعت تلك الالفاظ لاسماء الاجناس
بطريق العموم لا المعين ثم قسنا نحن على ذلك المعين وعن الثالث بمنع دلالته على القياس على ما
ياتي وبمنع العموم في كل اعتبار وان عم المعتبر ونمنع حد شارب النبيذ بالقياس في التسمية
بل بالنص كما في قوله عليه السلام ان من التمر خمرا او هو توقيف لا قياس في اللغة او بالقياس في الحكم وهو ان
العلة في حد شارب الخمر لاجل تناوله المسكر وهو موجود في النبيذ وحد اللائط في المشاركة
في المعنى وهو الايلاج المحرم لا التسمية وقطع النباش لمشاركة السارق لا لاجل التسمية كما في قياس
الشرعية **البحث الثالث** في انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ والدليل عليه ان المعاني غير
متناهية والالفاظ متناهية وذلك يوجب احد الامرين اما خلو البعض من الالفاظ وهو المراد
او وضع اللفظ لما لا يتناهى من المعاني وهو محال اذ وضعه لما لا يتناهى يستلزم تعقله وتعقل
ما لا يتناهى محال اما المقدمة الاولى فلان من جملة انواع المعاني الاعداد وهي غير متناهية واما
الثانية فلانه مركب من حروف متناهية والمركب من المتناهي يكون لا شك متناهيا واذا ثبت خلو بعض
المعاني عن الالفاظ فنقول المعاني قسمان منها ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه لكثرة تداولها بين الناس
وغلبة من اولتهم لها فيجب وضع الالفاظ بازائها كالوجود والقدرة والداعي وانتفاء الصارف ومنها ما
لا يكثر الحاجة الى التعبير عنه فانه يجوز خلوها عن الالفاظ وذلك كانواع الروائح والعلم بان اللفظ
المشهور بين الناس الخواص والعوام لا يجوز وضعه لمعنى خفي لا يعرفه الا الاذكياء كما يقوله ابو هاشم
وجماعة من مثبتي الاحوال ان الحركة ليست عبارة عن التحرك المعلوم بل هي موضوعة بازاء
معنى يوجب للجسم كونه متحركا لان المعلوم عند الجمهور ليس الا كون الجسم متحركا فاما تلك الحالة التي
يجعلونها معنى يوجب المتحركية فغير معلوم لاكثر العقلاء فلا يكون اللفظ موضوعا له بل لا معنى للحركة
الا نفس كون الجسم منتقلا وفيه نظر لان الواضع ان كان هو الله تعالى فنسبة المعاني اليه كلها على السواء
فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفاء عند الناس لا يمنع الوضع منه تعالى وان كان هو البشر فكذلك

لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك
المعنى فاستعمله في لازمه واشتهر المجاز وان كان الاصل هو المعنى الدقيق **البحث الرابع** في تعيين الغرض
بالوضع الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها التمكن من تفهيم ما يتركب من مسمياتها بواسطة تركيب
تلك الالفاظ المفردة وليس الغرض منه ان يفاد بها معانيها والا لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة
لمعانيها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات وذلك العلم متوقف على العلم بتلك
المسميات فلو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور لا يقال هذا وارد
في المركب اذ لا يفيد معناه الا بعد العلم بوضع ذلك المركب له فيستدعي سبق العلم بمعناه فلو استفيد
العلم بالمعنى من التركيب لزم الدور لانا نقول نمنع افادة توقف افادة المركب بمعناه على العلم بوضعه
له وذلك لانا متى علمنا وضع كل واحد من المفردات لمعناه وعلمنا دلالة الحركات المخصوصة على النسب
المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك
المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض واذا حصلت المفردات مع النسب ذهنا حصل العلم بالمعاني
المركبة وفيه نظر فان الغرض من وضع اللفظ قد يكون ان تعريف الغير ما في ضمير المتكلم من المعاني المدلول
عليها بالالفاظ سواء كانت المعاني مفردة او مركبة والدور ههنا فانا لا نستفيد العلم بتلك المسميات
من تلك الالفاظ بل نستفيد قصد المتكلم ان غرضه من المعاني المفردة من ذلك اللفظ المفرد واعلم
ان الالفاظ لم توضع للدلالة على الموجودات الخارجية بل للدلالة على الذهنية اما في المفردات فلانا
اذا ظننا في جسم بعيد انه صخرة سميناه بذلك فاذا ظهر لنا انه انسان سميناه باسم الانسان
فاختلاف الاسماء عند اختلاف الصور الذهنية يدل على ان اللفظ يدل عليها واما في المركبات
فلانا اذا قلنا قام زيد لم يفد قيامه والا لم يكن لكان كذبا بل الحكم به فاذا عرفنا ان ذلك الحكم
صواب استدللنا به على الوجود الخارجي فاما ان يكون اللفظ دالا على ما في الخارج فلا وفيه نظر فان
الواضع انما وضع الالفاظ للمعاني الخارجية والحقائق العينية وما من يتحدث على الغير باستعمال اللفظ
فيها وتصوره والمتخيل للصخرة انسانا انما سمى الصخرة الخارجية بالانسان لانا نتصور من الصورة الانسانية
ثم نحكم بمطابقة ما في ذهنه للخارج فاخطأ في الاطلاق فاللفظ الموضوع الخارجي لم يختلف في نفس الامر
وجواز اطلاق اللفظ على الشيء مشروطة باعتقاد انه كذلك في الخارج والكذب في المركب انما يمتنع
لو كانت دلالته قطعية **البحث الخامس** في كيفية تعريف الوضع اعلم ان الامور الشرعية ترجع الى الكتاب
والسنة وهما عربيان فيجب البحث على النحو المتعلق والتصريف واللغة حيث انهما واردان بلغة العرب لما ستعرف

من ان ما لا يتم

من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا طريق للعقل المحض الى معرفة هذه الاشياء لتعلقها بالنقل فاذن طريق
المعرفة اما النقل والمركب من العقل والنقل اما النقل فهو متواتر وهو ما يعلم وضعه بنقل مفيد للعلم كالسماء
والارض ورفع الفاعل ونصب المفعول واما الاحاد فهو كثير واما المركب فهو كما اذا استفدنا بالنقل جواز الاستثناء
من الجمع وان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيعلم بالعقل بواسطة النقلين ان الجمع للاستغراق وقد اعترض
باستلزام التواتر فان الالفاظ الظاهرة المتداولة المشهورة بين الناس قد اختلف الناس فيها اختلافا يمنع
من القطع فكيف الالفاظ الخفية وبيانه انهم اختلفوا في لفظة الله فزعم قوم انها سريانية غير عربية والاخرون
جعلوها عربية واختلفوا فقال قوم انها موضوعة وآخرون انها مشتقة واختلف الفريقان اختلافا عظيما
وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلوة والزكوة حتى قال بعض المحققين في علم الاشتقاق ان الصلوة
ماخوذة من الصلوين وهما عظما الورك ولا شك في انه غريب وكذا اختلفوا في صيغة الامر والنهي
وصيغة العموم مع شدة حاجتهم الى التعبير عن ذلك كلام وعظم شهرتها واذا كان الظاهر حال ذلك
فكيف الخفي وكيف يدعى التواتر في مثل ذلك ولا يكفي دعوى التواتر في علم معانيها في الجملة كاطلاق
لفظة الله على الاله تعالى وان خفي الموضوع له هل هو الذات والمعبودية او القادرية وكذا غيرها لان ذلك لا ينفي
الشك في المسمى لانا اذا علمنا اطلاق لفظة الله على الاله من غير ان نعلم هل المسمى الذات او كونه معبودا او
قادرا على الاختراع او ملجأ الخلق او كونه بحيث يتحير العقول في ادراكه الحيرة في ذلك من المعاني المستعمل فيها
هذا اللفظ لم يعلم المسمى قطعا وايضا من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم
في جميع الازمنة في النحو واللغة والتصريف وان علمنا حصول الشرط في زماننا لا يقال اخبرنا من شاهدنا
مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا الى ان ينتهي النقل عن الرسول صلعم ولانها لو تجدد وضعها
لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله لانا نقول كل من سمع لغة معينة من غيره لم يسمع من انه سمعها من اهل التواتر
بل غاية ما يتناهم الاسناد الى استاد او كتاب مصحح وليس وضع اللفظ لمعنى من الامور العظيمة التي يشتهر نقلها
ويتوفر الدواعي عليه ولانا نسمع من كثير من العرب في زماننا الفاظا فاسدة واعرابا مختلا مع انا لا نعرف
المغير ولا زمان تغيرها لكن قد اشتهر بان اللغة انما اخذت من جمع محصور كالخليل وابي عمرو بن العلاء والاصمعي
وابي عمرو الشيباني وامثالهم وهؤلاء ليسوا معصومين ولا بلغوا حد التواتر كي يحصل القطع بقولهم
ولا يكفي القطع بصدق بعضها فانه غير معلوم العين فلا لفظ الا ويجوز ان يكون خطاء واما الاحاد فلا يفيد
الا الظن ومعرفة القران والسنة يتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف واذا كانت مظنونة كان مدلول
القران والسنة ظنيا هذا باطل بالاجماع ولان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض والقدح في الناقل وهو منتفي

بهنا فان اجل ما صنف في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيون في كتاب سيبويه
وفي مصنفه ظاهر واتفق جمهور اهل اللغة على القدح في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص بعض
بابا في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وبابا اخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وغرضه من
القدح في الكوفيين وبابا اخر في الغريب لم يعلم الاعرابي احمد الباهلي وروي عن رؤبة وابنه انهما ارتجلا
الفاظا لم يسمعاها وكذا قال المازني ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة
الفاظ في اللغة لم تكن ومن العجب اقامة الاصوليين الدلالة على ان خبر الواحد في الشرع حجة ولم يقيموا
في اللغة التي هي الاصل فكانت اولى ويجب ان يبحثوا عن رواتها وجرحهم وتعديلهم كما في رواة الشرع
وايضا فان الرواية تقبل مع عدم التطرق اليها بالزيادة والنقصان وقد حصلا هنا اما الزيادة
فكما نقل عن رؤبة وابنه والاصمعي والمازني واما النقصان فقد روى ابن جني ان الشعر علم قوم
لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر ورجعت العرب
الى اوطانها راجعوا الشعر وقد هلك اكثر اهل العرب ولا كتاب هناك يرجع اليه فلم نظفر الا بالقليل
وروى ابن جني عن يونس ابن حبيب وابي عمرو بن العلاء ما انتهى مما قالت العرب الا اقله وقد
روي كثيرا في معناه وهو يؤذن بتطرق التغيير واعتراض الاحداث على جميع اللغة وقد عجز الصحابة
عن ضبط ما شاهدوه في اليوم خمس مرات وهو فصول الاذان والاقامة والجهر بالقرائة ورفع اليدين
فاذا كانت الظاهرة كذلك فكيف حال اللغات وكيفية الاعراب مع قلة وقوعها وعدم اشتغالهم
بتحصيلها الا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين واما الاستدلال بالمقدمات النقلية
فانما يتم لو امتنعت المناقضة على الواضع وانما يمتنع لو كان الواضع هو الله تعالى وذلك غير معلوم
فلا يحصل الجزم بالانتاج لا يقال قد اجمعوا على الاستدلال بهذا الطريق في مباحث النحو واللغة والتصريف
والاجماع حجة لانا نقول اثبات الاجماع السمعي كل سمعي فرع على النحو واللغة والتصريف فلو اثبتنا
الاصل بالاجماع دار والجواب عن هذه الاشكالات ان من النحو واللغة والتصريف ما هو متواتر قطعا لا يقبل
التشكيك وانها في الازمنة الماضية كذلك كلفظ السماء والارض فانا نعلم قطعا استعمالها في معنييهما الان
وفي زمن الرسول عليه السلام والقدح في مثل ذلك غير معقول لجريانه مجرى الشبه السوفسطائية ومنها ما يعلم بالاحاد واكثر
الفاظ القران من الاول ونحوه وتصريفه فقامت الحجة به واما الثاني فقليل جدا ويتمسك به في ظنيات
المسائل لا في علمياتها ووجوب العمل بالظن يثبت بالاجماع والاجماع ثبت بالقسم الاول العلمي لا بالثاني الظني
البحث الثاني في تقسيم دلالة الالفاظ وفيه مباحث الاول اللفظ اما ان تدل على المعنى بتوسط وضعه له

فيكون

فيكون الدلالة مطابقة كالبيت الموضوع للمجموع والسقف او بتوسط دخوله فيما له الوضع فيكون الدلالة
تضمنا كدلالة البيت على احد جزئيه او بتوسط لزومه لما له الوضع ويسمى دلالة الالتزام كدلالة البيت
على الجدار ودلالة السقف على الجدار والمراد من الدلالة فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه
وتخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وقيدنا بالتوسط في الدلالات الثلثة ليخرج اللفظ المشترك
بين الكل والجزء وبينه وبين لازمه والمطابقة وضعية صرفة والباقيات بمشاركة من الوضع
والعقل فان اللفظ اذا وضع للمركب وللملزوم كان فهم المركب والملزوم مستلزما لفهم الجزء
واللازم ويشترط في الالتزام اللزوم الذهني والا لم يحصل الدلالة الالتزامية لعدم الوضع فيه
وعدم دخوله في الموضوع له اللفظ فلو لم يلزم من العلم بالماهية العلم به انتفت الدلالة مطلقا
ولا يشترط اللزوم الخارجي قيل لان الجوهر والعرض متلازمان ولا يستعمل اللفظ الدال على احدهما
في الاخر وليس بجيد فانه لا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط نعم الحق وجود الدلالة مع المطابقة
الخارجية كدلالة العدم على الملكة ثم اللزوم الذهني شرط لا سبب البحث الثاني في المفرد والمركب
اعلم ان الالفاظ بحذو المعاني وكان من المعاني ما هو بسيط مفرد وما هو مركب فكذا
من الالفاظ مفرد ومنها مركب وذلك لان الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على شيء
حين هو جزئه فيسمى مفردا كزيد واما ان يقصد كغلام زيد فيسمى مركبا ومؤلفا وقولا وقيل المفرد
اللفظ بكلمة واحدة والمركب ما اشتمل على كلمتين فنحو بعلبك مركب بهذا المعنى دون الاول
ونحو يضرب بالعكس والزم الاولون التركيب في نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر وليس بجيد اذ الدال
المجموع وما يدل الجزء من اجزائه دون الباقي غير واقع لانه مهمل الى المستعمل وهو غير مفيد ونحو عبد الله
الا جعل علما لشخص مفرد حال العلمية لان كل واحد من جزئيه لا يقصد به الدلالة على شيء اصلا
ولا ينافي ذلك القصد بارادة اخرى واعتبار اخر وهو اعتبار الوضعية فانه يكون مركبا البحث الثالث
في الذاتي والعرضي اعلم ان اللفظ المفرد اما ان يمنع نفس تصوره من الشركة فيه وهو الجزئي الحقيقي
ويطلق الجزئي على كل اخص تحت اعم وهو اعم لاعموم الجنس لانفكاكهما تصورا او لا يمنع وهو الكلي واقعا
بالنسبة الى الوجود الخارجي وتعدد افراده ستة وبالنسبة الى جزئياته قسمان ذاتي وعرضي والذاتي
اما نفس الماهية او جزؤها فالاقسام ثلثة الاول ان يكون الكلي نفس الماهية وهو النوع الحقيقي
ويرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ولا يشترط الكثرة الخارجية
ويطلق النوع على اخص الكليين المقولين في جواب ما هو وهو الاضافي وبينهما عموم من وجه الثاني

ان يكون جزء الماهية فان كان مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فهو الجنس ويرسم بانه الكلي المقول
على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو قولا بحال الشركة فمنه قريب ومنه بعيد وان لم يكن
مقولا في جواب ما هو بل في جواب ايما هو فهو الفصل ويرسم بانه كلي يقال على الشيء في جواب اي شيء هو
في جوهره الثالث ان يكون خارجا عن الماهية ويسمى العرضي وهو اما ان يختص بحقيقة خاصة واحدة
فقط فيسمى عرضيا واما ان لا يختص ويسمى العرض العام ويرسم بكلي يقال على افراد حقيقة واحدة وعلى غيرها
قولا عرضيا فالكليات هذه الخمس وللجزء والذاتي خواص ثلث الاول انه يمتنع تصور الشيء اذا تصور ما هو
ذاتي له الا اذا تقدم عليه في الوجودين والعدمين والثانية انه يمتنع سلبه عما هو ذاتي له الثالث عدم
احتياجه الى علة مغايرة لعلة الماهية فان جاء على السواد هو الذي جعل لونا فالاول حقيقة والباقيان
اضافيان وقد يتصاعد الاجناس مترتبة فلا بد من الانتهاء الى جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس ويتنازل
الانواع الى نوع تحته وهو السافل وبينهما مراتب متوسطة والعرضي قد يكون لازما وقد يكون مفارقا
واللازم اما للماهية او للوجود والمفارق اما سريع الزوال او بطيئه وعلى كل حال على التقديرين فاما سهل
الزوال او عسره واللازم اما بواسطة او بغير وسط فهذه جملة مختصرة في الكتاب والاستقصاء ذكرناه كتبنا
المنطقية البحث الرابع في بسايط الكلام اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة فهو الحرف وان استقل
فان لم يدل على الزمان المعين بكيفيته وهيئته فهو الاسم وان دل فهو الفعل فحصول الفعل
بخلاف قسيمه والاسم قد يدل على المعنى هو الزمان كاليوم والامس وقد يدل على معنى جزؤه الزمان
كالمتقدم والمتاخر والصبوح والغبوق والزمان هنا غير معين وانما يتعين بالتصريف كتقدم
ويتقدم واصطبح ويصطبح وقد لا يدل على الزمان البتة كالجسم وايضا الاسم اما ان يكون مفهومه
مانعا من الشركة فاما ان يفتقر الى ما يرجع اليه وهو المضمرات او لا وهو الاعلام او لا يمنع فقد يكون
اسما للماهية كالسواد ويسميه النحويون اسم الجنس والموصوفية امر ما فقط وهو المشتق كالضاحك
وعن شيء ما مجهول عند السامع من حيث الذات معلوم من حيث هذا الوصف ويختص بصحة الاخبار
عن مسماه بمجرد ذكره بخلاف قسيميه لا يقال هذا الاخبار عنهما خاص لانا نقول اخبرنا عنهما لا بمجرد ذكرهما
بل معتبرين عنهما باسمين لا يقال يصح ان يقال ضرب فعل ماض ومن حرف جر لانا نقول الاخبار
هنا عن اللفظ لا عن المسمى لا يقال يصح ان يقال ضرب لا خبر عن مسماه بمجرد ذكره لانا نقول الاخبار
هنا عن اللفظ ايضا لامتناع ان يكون المسمى ضرب مسمى وينقسم الى صحيح وهو ما لم يكن في آخره الف ولا يا
قبلها كسرة والى معتل اما منصور وهو ما كان في آخره الف واما منقوص وهو ما كان في آخره ياء قبلها كسرة

واصلان زاح

وان في آخره همزة قبلها مدة فهو الممدود وينقسم الى معرب اما منصرف وهو ما يصلح ان يدخله حرف
تنوين او جزم وهو ما لا يصلح ذلك فيه من المعربات واما مبني وهو ما شابه مبني الاصل وايضا فهو اما
ظاهر واقل ما يكون من ثلثة احرف وحذف اجزائه الاجحاف عنه مع قوته بالنسبة الى قسيميه الذين يمكن وجود
الثلثة منهما وقد يحذف الثالث لعارض كيد ودم واب ولان الاول لا يمكن ان يكون ساكنا
والموقوف عليه لا يكون متحركا ولا بد من متوسط للتنافي بين المتحرك والساكن فوجب الثلثة
لا يقال المتوسط ان كان متحركا حصل التنافي بينه وبين الاخر وان كان ساكنا ينافي والاول لانا
نقول انه متحرك ولا منافاة بينه وبين الاخير من حيث ان اللسان قد عرض له الكلال بتوارد
المتحركين فيطلب الراحة بالساكن ومضمر اما متصل كالتاء من فعلت والكاف من ضربك والياء
من غلامي واما منفصل كهو وانت وتثنيتهما وجمعهما واما مبهم كاسماء الاشارة نحو ذا وتا وتثنيتهما
وجمعهما وقد يدخل عليها التنبيه في اوله وكاف الخطاب في آخره والمنسوب ما دخل عليه ياء النسب
كهاشمي وعلوي والفعل ينقسم بانقسام الزمان الى ماض كضرب ومضارع كيضرب وهو مشترك بين
الحاضر والمستقبل ويختص لاحدهما بالقراين كالآن في الحاضر والسين وسوف في المستقبل ويختص المضارع
بحروف المضارعة في اوله وهي الهمزة والنون والتاء والياء واما فعل الامر فانتزع من حرف المضارعة
والماضي او استند الى ظاهر فهو مفرد والا فمركب لاشتماله على الضمير وافعال المضارعة عدا الغايب عند بعضهم
مركبة وعند آخرين مفردة واما الحرف فاما ان يربط بين الاسم والفعل واقسامه ثلثة الاول ما يكون
حرفا خاصة كمن والى وحتى وفي والباء واللام وتاء القسم وواو القسم وتاء القسم والثاني ما يكون
حرفا تارة واسما اخرى كمن وعلى والكاف ومذ ومنذ الثالث ما يكون حرفا تارة وفعلا اخرى كحاشا
وعدا وخلا وسياق البحث في ذلك طويل البحث الخامس في نسبة اللفظ الى المعنى اللفظ
المفرد والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا او يتحد اللفظ ويتكثر المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول
ان يتحدا معا فان كان المعنى مانعا من الشركة لنفس تصوره فهو العلم او المفرد والمبهم على ما سبق وان
لم يمنع فهو الكلي فان تساوت افراده فيه فهو المتواطي اي المتوافق افراده فيه وان تفاوتت فان
كان بعضها اشد فيه من الآخر كالبياض بالنسبة الى بياض الثلج والعاج او كان بعضها اولى من الآخر
كالوجود للجوهر والعرض او كان بعضها اقدم من البعض الآخر فيه كالوجود للعلة والمعلول يسمى من حيث
مشابهته للمتواطي باعتبار اتحاد المعنى والمشترك باعتبار الاختلاف افراده فيه فالناظر فيه يشك هل هو
مشترك او متواطي ولنا فيه نظر ذكرناه في كتبنا العقلية الثاني ان يتكثرا معا وهي الالفاظ المتباينة

كالانسان والفرس سواء تنافت المسميات بذواتها كهذا المثال او كان بعضها صفة للبعض كالسيف
والصارم او صفة كالناطق والفصيح الثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى ويسمى المترادفة كالانسان والبشر
سواء كانت من لغة واحدة او من لغات الرابع ان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فهذا اللفظ اما ان يكون قد وضع اولا
لمعنى ثم نقل الى الثاني او وضع لهما معا فالاول ان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان لمناسبة فان كانت
دلالته بعد النقل على المنقول اليه اقوى سمي بالنسبة اليه منقولا لغويا ان كان الناقل اهل اللغة وشرعيا ان كان
هو الشرع كالصلوة والزكوة وعرفيا ان كان الناقل اهل العرف اما العام كالدابة او الخاص كاصطلاحات
النحاة وغيرهم وان لم يكن اقوى سمي بالنسبة الى الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا وان كان جهة
النقل المشابهة سمي مستعارا وان كان اللفظ موضوعا لهما معا فان كانت افادته لهما على السواء فهو المشترك
بالنسبة اليهما معا او المجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوم
فكان مشتركا من هذه الحيثية وقيل بالعكس وان كانت دلالته على احدهما اقوى سميت اللفظ بالنسبة
الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح ماولا وفيه نظر فانه يعطي كون المشترك جزءا لما وضع اللفظ له
دفعة وكون الظاهر والماول جزئيا احواله وليس بجيد اما اولا فلانا لا نشترط في المشترك اتحاد زمان الوضع
بل لو وضع او المعنى واستعمل فيه ثم وضع ثانيا لمعنى اخر واستعمل فيه وتساوى الاستعمالين فيهما سمي مشتركا
الظاهر والماول واما ثانيا فلان قد يوجد في الوضع الواحد كما في الحقيقة والمجاز والاجود ان يقال
ان وضع لمعنيين وضعا اولا سواء كان الزمان واحدا او متعددا وسواء كان الواضع واحدا او
اكثر فهو المشترك والا فالتقدم من الاقسام ثم نقول اللفظ ان لم يحتمل غير ما افيد له واريد منه فهو النص
وان احتمل غيره فان تساويا فالمجمل والا فالراجح هو الظاهر والمرجوح هو الماول واعلم ان الاقسام الثلثة الاول
اشتركت في الوحدة وعدم الاشتراك فهي نصوص واما الرابع فينقسم الى الاربعة اذا عرفت هذا فنقول
النص والظاهر قد اشتركا في مطلق الرجحان الا ان النص راجح مانع من النقيض والظاهر راجح غير مانع
من النقيض فالمشترك فيه وهو مطلق الرجحان يسمى المحكم فهو جنس لنوعي النص والظاهر والمجمل ليس
براجح ولا مرجوح والماول مرجوح فلا يكونان راجحا قطعا فقد اشترك المجمل والماول في عدم الرجحان
الا ان المجمل وان كان غير راجح فهو غير مرجوح والماول مرجوح ويقال للمشترك بينهما المتشابه فهو جنس
لنوعي المجمل والماول **البحث السادس** في اللفظ المركب قد عرفت ان الغاية في الوضع للالفاظ افادة الغير
ما في الضمير عند المحاورة وانما يكثر ذلك في المركبات فالقول المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية
اي وضعية اولا والاول اما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشيء ويسمى الاستفهام او طلب التحصيل فان كان

على وجه

على وجه الاستعلاء فهو الامر وان كان على وجه الخضوع فهو السؤال وان كان على وجه التساوي فهو الالتماس
سواء كان الطلب لتحصيل الوجود والعدم وان لم يفد طلب شيء افادة اولية فاما ان يحتمل التصديق
والتكذيب لذاته وهو الخبر والقضية والقول الجازم او لا يحتملهما ويسمى التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي
والقسم والنداء والتعجب والحصر بالاستقراء وفيه نظر فان التمني والترجي يشتملان على الطلب وقد جعلا
في التقسيم قسمان وكذا اطلب منك القيام فانه خبر يدل على طلب الفعل دلالة اولية واما دلالة الالتزام
فاعلم ان المعنى المستفاد منها اما ان يستفاد من معاني المفردات او من تركيبها فالاول ان كان المدلول عليه
بالالتزام شرطا للمدلول بالمطابقة سميت دلالة الاقتضاء وذلك الاشتراط قد يكون عقليا مثل
رفع عن امتي الخطاء فان العقل دل على عدم الصحة الا باضمار الحكم الشرعي وقد يكون شرعيا كقوله اعتق
فانه يستلزم تحصيل الملك اذ لا يمكنه او قائمه شرعا الا معه وان كان المدلول بالالتزام تابعا للتركيب فاما
ان يكون مكملا كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب او لا يكون وح فقد يكون المدلول عليه بالالتزام
ثبوتيا كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا
فانه يدل بالالتزام على ان اقل الحمل ستة اشهر وقد يكون عدما مثل ان يخص الشيء بالذكر فانه يدل بالالتزام
على نفيه عما عداه وفيه نظر فان دلالة رفع عن امتي الخطاء على اضمار ليس مستفادا من المفردات بل من التركيب
البحث الخامس في تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه اعلم ان اللفظ ان لم يكن له معنى كان مهملا وان كان
فاما ان يكون ذلك المعنى لفظا او لا يكون والثاني مقدم والاول اما ان يكون المدلول مفردا او مركبا
وكلاهما اما ان تدل على معنى او لا فالاقسام اربعة الاول لفظ دال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ
الكلمة وانواعها واصنافها فان لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد ولفظ الرجل وهو لفظ
مفرد دال على معنى مفرد وكذا الامر والنهي والعام والخاص وامثالها الثاني لفظ دال على لفظ مركب وضع
لمعنى مركب كلفظ الخبر فانه يتناول قولنا زيد قائم وهو لفظ مركب وضع لمعنى مركب الثالث لفظ دال
على لفظ مفرد لم يوضع لمعنى كالحروف المعجم فانه يتناول لكل واحد من احاد حروف التهجي وذلك الحرف
لا يفيد شيئا لا يقال الا [illegible] لانا نقول لا نريد به عدم دلالته سوى افادته للكلام
المقتضى الرابع لفظ دال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى وليس بموجود اذ التركيب انما يحصل لغاية
الافادة فاذا انتفت الافادة انتفى التركيب **الفصل الثالث** في الاسماء المشتقة وفيه مباحث الاول
في الاشتقاق قال الميداني ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر
وفيه نظر لانتقاضه بالماضي اذا نسب الى المستقبل والتصغير بالنسبة الى المكبر ونظائره وقيل اقتطاع

فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل ويسمى المقيد بالاصول وقيل ما وافق اصلا بحروف
الاصول ومعناه وقد يزاد بتغيير ما قبل ما غير من اسماء المعاني عن شكل بزيادة او نقصان في الحروف والحركات
او فيهما وكيف عرف فلا بد له من اركان اربعة اسم موضوع لمعنى ولفظ آخر له نسبة الى ذلك المعنى ومشاركة
بين الاسمين في الحروف الاصلية وتغيير يلحقه ذلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او فيهما معا اما
بالزيادة او النقصان او بهما معا قال فخر الدين الرازي فالاقسام تسعة والحق انها خمسة عشر والظاهر ان
فخر الدين رأى التغيير بزيادة ونقصان وبهما في ثلثة احرف وحركة وفيهما معا ومضروب الثلثة في نفسها
تسعة وليس كذلك فان الجنسين البسيطين اعني الزيادة والنقصان يحصل منهما ستة اقسام زيادة الحرف
زيادة الحركة نقصان الحرف نقصان الحركة زيادتهما نقصهما اما الجنس المركب يحصل منه تسعة اقسام فان الزيادة
مع النقصان اما ان يقعا في الحركة فقط او في الحروف فقط او فيهما معا فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها
نقصانها مع زيادة الحرف نقصانها مع زيادة الحركة والحرف فهذه ثلثة ذكر منها الثاني واغفل الباقي
والذي في الحرف نقصان مع زيادة نقصان مع زيادة الحركة نقصان مع زيادتهما فهذه ثلثة ذكر منها
الثاني فقط والذي فيهما معا نقصانهما مع زيادتهما معا نقصانهما معا مع زيادة الحركة نقصانهما
مع زيادة الحرف فهذه ثلثة ذكر منها الاول فقط فظهر ان الاقسام خمسة عشر الثاني زيادة الحركة فقط طلب
من الطلب زيدت حركة اللام فانها في الفعل غير معتبرة لكونها حركة بناء بنيت الكلمة عليها من اول الحالة
فصارت كاحرف الفعل بخلاف حركة المصدر فانها حركة اعراب وهي ساقطة الاعتبار وغير معتد بها لا
بعد تغير الطارئة على المعرب والاشتقاق انما هو من صيغة المصدر التي بني عليها وحركة الاعراب طارئة
بعدها غير ثابتة ولا لازمة وكان الاصل عدمها وفيه نظر فانا نقول ما نعني بحركة الاعراب ان عنيت
بها الشخصية كالرفع او النصب سلمنا انها غير لازمة لكن لم قلت ان مطلق حركة الاعراب غير لازمة ونظر
الاشتقاق ليس في حركة معينة بل في مطلق الحركة وان عنيت بها مطلق الحركة منعنا عدم لزومها فان
قلت الاعراب طارئ على الاسم بعد تمامه فاصله السكون وقول النحويين اصل الاسم الاعراب لا البناء لان نظر
النحوي انما هو في الاسم من حيث عروض التركيب ولا شك في اصالة الاعراب من هذه الحيثية ونظر الاشتقاق
في الاسم من حيث الوضع الافرادي قلت فالفعل نظرا الى الوضع اصله الوقف فانهم نصوا على ان اصل
الفعل البناء واصل البناء الوقف فكيف يصير حركة العارضة البنائية اصلا ويقال في المثال ضرب من الضرب
الثالث زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زيدت الالف فقط الرابع زيادتهما معا طالب من الطلب
زيدت الالف وحركة الباء والخامس نقصان الحركة فقط حذر من حذر نقصت حركة الراء والبناء السادس نقصان

الحرف فقط

الحرف فقط نحو خف من الخوف نقصت الواو فقط السابع نقصانهما معا عد من العدة نقصت الهاء
التي هي عوض الواو وحركة الدال الثامن نقصان الحركة مع زيادتها كرم من الكرم وشرق من الشرق
نقصت فتحة وزيدت ضمة وكسرة وفيه نظر فان الاعتبار ههنا بالحركة النوعية لا الشخصية والا لزادت
الاقسام التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحرف عليم من علم نقصت فتحة الميم البنائية وزيدت اليا
وكذا عاد من العدد نقصت حركة الدال وزيدت الالف العاشر نقصان الحركة مع زيادتهما معا اضرب
من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة
ديان من الديانة نقصت الياء وزيدت ياء ساكنة وفيه نظر لان الحركة اللازمة لنون الديانة معدومة
في ديان فهو من باب زيادة الحرف مع نقصانها والمثال الجيد واكف من الوكيف الثاني عشر نقصان
الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة الباء الثالث عشر نقصانهما
مع زيادتهما معا خاف من الخوف نقصت الواو وزيدت الالف وفتحة الفاء الرابع عشر نقصانهما
نقصانهما مع زيادتهما معا ارم من الرمي زيدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة
الراء الخامس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت
كسرة العين السادس عشر نقصانهما معا مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي
بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمت في الثانية وزيدت الفا بعد الكاف البحث الثاني
في قواعد الاشتقاق اعلم ان النحويين اختلفوا فذهب البصريون الى ان الفعل مشتق من المصدر
وخالفهم فيه الكوفيون وادعوا العكس والحق الاول لنا ان المصدر جزء من الفعل فيكون متقدما فلا
يجوز اشتقاقه منه اما المقدمة الاولى فلان مدلول الفعل الحدث والزمان ومدلول المصدر الحدث
خاصة والحدث جزء من المجموع المركب منه ومن الزمان لا يقال لا يلزم من كون المعنى جزءا سبق لفظه لانا نقول
لما اشترك المعنيان في الخاصة ينبغي التغير عنهما وجود القدرة والداعي يوجبان الوضع وحصول الجزء
السابق واما الثانية فلان الجزء متقدم بالطبع على الكل واما الثالثة فلان المصدر لو اشتق من الفعل
لتاخر عليه فيدور اما الى التاخر عنه لكنه مقدم على الكل واما الثالثة فلان المصدر لو اشتق من الفعل
لتاخر عليه فيدور واما اسما الفاعلين والمفعولين فقد ذكر ابو علي في التكملة انهما مشتقان من الفاعل
وكذا عبد القاهر واستدل ابو علي بكونهما جارية على سنن الافعال وطريقها فالافعال اصولها القريبة والمصادر
التي هي افعال حقيقة اصولها البعيدة واذا ثبت هذا كان لنا ان نشتقهما من الافعال لاصالتها القريبة
ومن المصادر لاصالتها البعيدة واعلم انه لا منافاة بين قولنا ان حروف المشتق من الاصول موجودة في المشتق

ويبين نقصان الحروف فان المشاركة في الحروف الاصلية ثابتة بحسب الاصل ثم نظر النقصان لعارض نحو خف
فان خف من الخوف سقطت الواو فيه بعد انقلابها الفا العارض التقاء الساكنين فالمشاركة في الحقيقة
حاصلة بحصولها في الاصل قبل طريان الحذف واعلم انه ليس مرادنا من زيادة الحركة او نقصانها زيادة حركة
واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص بل زيادة الحركة بالنوع او نقصانها بالنوع سواء زدنا حركة
واحدة او نقصان حركة واحدة بالشخص او حركتين او اكثر وكذا ايضا حكم الحروف والمركب من الحركة والحرف
في الزيادة او النقصان **البحث الثالث** في ان صدق المشتق قد ينفك عن صدق المشتق منه ذهب
الجبائيان الى ان العالم والقادر والحي اسماء اشتقت من العلم والقدرة والحياة ثم ان هذه الالفاظ
صادقة في حقه تعالى من غير حصول علم ولا قدرة ولا حيوة لان المسمى بهذه اسماء المعاني التي توجب
العالمية والقادرية والحيية وهي غير ثابتة له تعالى فالله تعالى قادر عالم حي من دون قدرة وعلم وحياة
اما ابو الحسين فان المسمى بالقدرة عنده نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام
ثابتة له تعالى فيكون له تعالى علم وقدرة واما الاشاعرة فانهم اثبتوا له تعالى المعاني وهي القدرة
والعلم والحيوة وغيرها واشتقوا منها هذه الاوصاف وهذه المسئلة تعني في علم الكلام وقد اوضحناها
هناك والمعتزلة ان يقولوا لما اوجبت هذه الاوصاف احوالا للذات كما اوجبت في حقنا
الصفات عليهم **البحث الرابع** في ان بقاء المعنى هل هو شرط في الصدق ام لا اختلف الناس هنا
فقال قوم ان بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق حقيقة واختاره فخر الدين الرازي
وقال انه لا يشترط واليه ذهب ابو علي بن سينا وابو هاشم الجبائي وقال قوم انه يشترط ان امكن
والا فلا والاقرب عدم الاشتراط لنا وجوه الاول ان الضارب لمن حصل له الضرب مطلقا وهو اعم
من قولنا حصل له الضرب الان او في الماضي لانه قابل للقسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين القسمين
الثاني اتفاق اهل اللغة على انه لا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن
ذلك الثالث لو كان صدق المشتق شرطا بحصول المشتق منه لما صح اطلاق اسم المتكلم والمخبر
واليوم والامس وما جرى مجراها حقيقة في شيء والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية المفيدة فائدة تامة لا لكل واحد منها ومجموع تلك الحروف لا وجود
له وانما الموجود منه دائما حرف واحد فلو كان وجود المشتق منه شرطا لما صدق اطلاق المشتق
هنا لا يقال الكلام اسم لكل واحد من تلك الحروف او تخصيص الدعوى فيجعل شرطا ان كان الحصول
ممكنا والا فلا او يجعل الشرط حصول المشتق منه اما المجموع او باحد اجزائه او نقول هذه الالفاظ

ليست حقايق

ليست حقايق في شيء البتة لانا نقول اجماع اهل اللغة ينفي ذلك ثم يتبعض بالجزء فانه لا شك في
ان كل واحد من حروف الخبر ليس بخبر وكذا الحال في حروف اليوم او الشهر او السنة ليس يوما ولا شهرا ولا سنة
والفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع ونفي الحقيقة باطل اذ الاستعمال ان كان مجازا
استدعى الحقيقة والا فالمطلوب وقد علم ضرورة انها ليست حقايق في غير معانيها فيكون حقيقة فيها
الرابع الايمان يصدق حقيقة على من لا يباشر التصديق ولا العمل ولا المجموع مع انه حقيقة في احدها
بالاجماع الخامس الفرق واقع بالضرورة بين قولنا ضارب وبين قولنا ضارب في الحال فلا يتحد مفهوما
السادس يصدق في الحال بعد انقضاء الضرب منه انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب لان جزءه
من ضارب امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه اعترضوا على الاول بان التقسيم كما يرد على الماضي والحال
فكذا يرد على المفهوم الى الحاضر والمستقبل فانه يمكن ان يقال ثبوت الضرب اعم من ثبوته في الحال والمستقبل
فان اقتضى انقسامه كونه حقيقة في الماضي اقتضى ذلك في المستقبل وهو خلاف الاجماع وعلى الثاني بانهم
ايضا قالوا اذا كان بمعنى المستقبل عمل فيكون المشتق حقيقة فيما لم يوجد وهو باطل بالاجماع وعلى الثالث
ان المعتبر حصوله بتمامه ان امكن او حصول اخر جزء من اجزائه وعلى الرابع بالمنع من كون اطلاق المؤمن
على النائم حقيقة كما لا يجوز ان يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة لكفر تقدم ولا للنقض انه لا يلزم النوم سبق
والجواب عن الاول حصول الفرق فان الضارب من ثبت له الضرب وفي المستقبل لم يثبت له الضرب فكان
الاول حقيقة بخلاف الثاني ولان فيه تقليل المجاز فكان اولى وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث بما بحثنا
من عدم القائل بالفرق ولانه اذا صح في صورة صح في جميع الصور والا لكان المتكلم قبل ان يتكلم عارفا بكونه
المشتق منه هل يصح بقاؤه او لا فان كان يصح بقاؤه اشترط وجود المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم اشتراط
الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف وعن الرابع ان الشرع منع من اطلاق الكفر بعضهم لشانهم والاصل في ذلك
ان لفظة الكفر موضوعة في عرف الشرع لمعنى غير ما وضع في اللغة وللواضع ان يخصص ما وضعه ولولا التخصيص
لكان عاما كما في الوضع اللغوي حيث اطلقاه دوره والنجم على معان خاصة لولا تخصيصهم لكان اعم منها
منع الشارع من اطلاق لفظة الكفر الذي وضع بازاء معنى على من زال عنه واحتجوا على مطلوبهم بانه لو صدق
عليه انه ضارب لكذب عليه انه ليس بضارب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انهما يتناقضان
عرفا فان من اراد تكذيب من قال زيد ضارب قال زيد ليس بضارب ولانه نقيضه ولهذا يستعمل
في ذلك فاذا تناقضا وصدق احدهما وجب كذب الاخر وبيان كذب التالي انه يصدق عليه انه ليس
ضارب لان جزءه منه وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه والجواب عن وجوه الاول انه مغالطة وذلك

لان قولنا ضارب في الحال مركب ونفي المركب لا يستلزم نفي اجزائه فانه لا يلزم من صدق قولنا الزوج
ليس بعده فرد صدق قولنا الزوج ليس بعده الثالث يجوز ان يكون حكم الشيء وحده بخلاف حكمه
مع غيره فلا يلزم من صدق ليس بضارب الان صدق قولنا ليس بضارب الثالث يمنع التناقض بينهما
لما عرفت من ان المطلقتين لا يتناقضان بل لا بد من اعتبار الدوام في احدهما او اتحاد الوقت فيهما
الرابع سلب الضارب بقيد كونه في الحال انما يلزم منه سلبها عنه مطلقا لو لم يكن اعم من الضارب بقيد في الحال
وهو ممنوع وكما لا يلزم من صحة سلب الاخص صحة سلب الاعم لا يقال قولنا هذا ضارب لا يفيد
سوى كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب لانا نقول هذا بعينه
اعادة الدعوى بل الضارب من حصل له الضرب وهو اعم من حصوله في الحال كالضارب الاعم من الضارب
في الحال الخامس انما يستعملان في التناقض عند توافق المتخاطبين على ارادة زمان معين
اما حاضرا وغيره اما مطلقا فلا التنافي بانه يصدق في الحال انه ضارب امس فيصدق عليه انه ضارب
لان جزء من قولنا ضارب امس امس وصدق المركب يستلزم صدق اجزائه اذا صدق انه ضارب
كذب عليه انه ليس بضارب لما ذكرتم من التناقض بينهما وفيه نظر فان لمانع ان يمنع من صدق
ضارب عليه حقيقة ولهذا افتقر الى التقييد بقولنا في الامس وصحة سلبه في الان **البحث الثاني**
في انه هل يجب الاشتقاق مع القيام بالمحل اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق
له منه اسم او لا فذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة ومبنى الخلاف قول المعتزلة ان الكلام عبارة عن الحروف
والاصوات وهي حادثة في اجسام وكذلك كلام الله تعالى وقالت الاشاعرة لو كان كذلك لوجب ان يشتق
لتلك الاجسام اسم المتكلم لقيام المعنى من الاشتقاق بها والحق خلافه لنا ان انواع الروائح والالام
قائمة بمحالها مع انه لم يشتق لها منها اسامي وفيه نظر لاستدعاء الاشتقاق وجود لفظ المعنى و
لان القتل والضرب امور قائمة بالمقتول والمضروب وقد اشتق منها اسم الضارب والقاتل لغير
ما قاما به وهذا الدليل كما دل على مطلوبهم كذا دل على مطلوب المعتزلة وهو صحة ان يشتق
لغير المحل اسم من ذلك العرض القائم بالمحل فانهم سموا الله تعالى متكلما بكلام قائم بالاجسام والخلاف
فيه مع الاشاعرة ايضا فانهم منعوا في المثالين اعترضت الاشاعرة بان الجرح ليس هو الاثر القائم بالمجروح
بل تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير حاصل بالفاعل وقائم به وكذا القتل والضرب والجواب
لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا نفس وجود الاثر اذ لو كان زائدا لزم التسلسل وايضا اما
ان يكون قديما فيستلزم قدم الاثر لان قدم النسبة يستلزم قدم ما يتوقف عليه واما ان يكون حادثا

المشتق

افتقر الى تاثير اخر ويتسلسل وايضا الخالق اطلق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق والخلق نفس المخلوق غير قائم
بذات الله تعالى لانه لو كان غيره فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا تسلسل لا يقال الخلق
عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الايجاد فالمناسب هذا التعلق الى الله تعالى
مع الاشتقاق وانما اطلق الخلق على هذا المعنى المجازي الذي هو من باب اطلاق اسم الملزوم اعني الخلق
الحقيقي على اللازم اعني التعلق جمعا بين الادلة لانا نقول التعلق ليس بقديم لكونه نسبة بين
المخلوق والقدرة والنسبة متاخرة فهو حادث وعرض قائم بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به وهو
عرض فهو اذن قائم بالغير ولانه يستلزم التسلسل لانه حادث فيفتقر الى تعلق اخر وايضا المعلوم
من الضارب ليس الا شيء ذو ضرب او له ضرب ولفظ ذو وله لا يقتضيان الحلول وايضا لفظ
اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور يمتنع قيامها بالمحل لا الاشتقاق
البحث الثالث في مفهوم المشتق مفهوم الاسود شيء ما له سواد ولا يدل هذا على خصوصية ذات الشيء
انما يستفاد من امر خارج عن مفهومه بطريق الالتزام كما انا نعرف ان الناطق انسان بدليل خارجي
لا من حيث وضع الناطق فانه وضع لشيء ذي نطق لانك اذا قلت الناطق انسان والاسود جسم
كان كلاما صحيحا مقبولا عند العقل ولو دل الناطق على خصوصية الانسان والاسود على خصوصية
الجسم صار كانك قلت الانسان ذو النطق انسان او ذو السواد جسم وهو هذر وسبب الغلط
التلازم في الوجود في بعض المشتقات **الفصل الرابع** في الالفاظ المترادفة والمؤكدة وفيه مباحث
الاول الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد فخرج بالمفردة
الحد مع المحدود وبقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شيء واحد باعتبار صفتين
كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق والفرق بينه وبين المؤكد
ظاهر فان المترادفين يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت والمؤكد لا يفيد عين المؤكد بل تقويته
والفرق بينه وبين التابع ان التابع لا يفرد ولا يفيد وحده كالمزاوق بالصدق وقد ذهب قوم
غير محققين الى ان الحد والمحدود مترادفان وكذا التابع والمتبوع وهو خطاء فان الحد يدل على
المفردات والمحدود يدل على الشيء من حيث هو والتابع لا يفرد بخلاف المترادف كما تقدم **الثاني** في اثباته
ذهب اكثر الناس الى اثباته وذهب شرذمة من الناس الى عدمه والحق الاول لانه ممكن في الحكمة وواقع في اللغة
اما امكانه فظاهر اذ لا امتناع في ان يضع واحد او اثنان لفظين لمعنى واحد اما مع التغاير او مع
فللفائدة في الوضع واما مع اتحاده فلاتساع العبارة وكثرة العلائق والدلائل وتحصيل الروي والسجع وتغيير اللفظ

وتسهيل القافية والوزن والتجنيس والمطابقة وغير ذلك واما الوقوع فنظائره فان معنى جالس وقعود واحد
ومعنى ليث واسد وضيغم وغير ذلك والتصريحات التي ذكرها الاشياء فيقول لا ضرورة اليها ولا دليل عليها احتج
المانعون بوجوه الاول فايدة الوضع وهي اعلام الغير ما في الضمير يحصل باحد اللفظين فيكون وضع الثاني خاليا
عن الفايدة وهو عبث لا يجوز صدوره من الحكيم الثاني الغالب في الاستعمال بكثرة المسميات عند كثرة الاسماء فيكون من جاهل التجوز من
المسميات عند فقد الايجاز وقرب التحصيل غرض اهل الوضع فيكون هو الاصل الثالث حفظ اللفظ
الواحد اخف مؤنة من حفظ الزايد عليه اذا افاد فايدته والاصل التزام اخف المشقتين لتحصيل نظم الفايدة
والاولى الاولى الرابع يلزم احد الامرين وهو اما حصول المشقة لكل احد او الاخلال بالفهم والتفاهم
الوضع والتفاهم باطل بيان الشرطية ان الوضع اذا تكثر واتحد المسمى لم يخل اما ان يحفظ الجميع فيلزم المشقة او البعض
فيلزم الثاني لجواز ان يحفظ بعض الناس احد اللفظين والبعض الاخر الثاني فلا يحصل فايدة التفاهم عند التخاطب
والجواب عن الاول المنع من عدم الفايدة وقد بيناها وعن الثاني ان الاغلبية غير مانعة من الوقوع في المجاز والمشترك
وعن الثالث ان المشقة تندفع بان يحفظ البعض دون الجميع ولا يلزم الاخلال بالفهم لان ذلك البعض يحفظ
كل الناس وهو الجواب عن الرابع البحث الثالث في فايدة المترادف ان كان من قبيلتين وهو الاكثر فهو من سبب كان
اتفاقيا وذلك بان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى من غير شعور احداهما بالاخرى
الاول ثم يشيع الوضعان فيحصل الترادف وان كان من قبيلة واحدة فله فايدتان احدهما تسهيل الاقتدار
على الفصاحة فانه قد يمتنع وزن البيت باحد اللفظين ويمكن بالاخر وكذا القافية والسجع والمقلوب
والمجانس وساير اصناف البديع كما بيناه والثانية التمكن من افادة المقصود باحد العبارتين
عند نسيان الاخرى واعلم ان احد المترادفين اذا كان اظهر عند بعض الناس كان احد يجب الاخر وقد
ينعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين وقد ذهب قوم من المتكلمين الى ان معنى الحد هو تبديل لفظ خفي بلفظ اوضح
منه عند السايل وهو خطاء فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال البحث الرابع في حكم اقامة
احد المترادفين بدل صاحبه اختلف الناس في ذلك واجازه المحققون ومنع من جماعة منهم فخر الدين والحق
الاول لنا ان التركيب والاسناد بالفاعلية او المفعولية او غيرهما بالمعاني اولا وبالذات وعارض للمعاني
وثانيا وبالعرض للالفاظ فاذا استحضرت المعاني وصح الاسناد جاز باي عبارة كان فانه لما صح نسبة معنى
القعود على زيد جاز ان تقول قعد زيد وجلس ولما امتنع نسبة المعنى الى واجب الوجود امتنع استعمال نسبة
المغاير بالعبارتين معا وايضا فلو لم يصح للنفس منع اسناد المعنى الى غيره اذا عبر عنه بلفظ مع صحة نسبة ذلك المعنى
الى ذلك الغير بلفظ اخر وهو العيان لا يدخل في ذلك مع ان كلا من المترادفين يفيد غير ما يفيده الاخر وهو ضم المعنى الى جزء

[illegible]

تقسيم ع

من توابع المعاني لا من عوارض الالفاظ احتجوا بانه لو صح لصح خدا اكبر والتالي باطل فكذا المقدم والجواب المنع
من الملازمة ان قصد تكبيرة الاحرام لان الصلوة يجب فيها الاتيان بالعبارة الخاصة لا بما يرادفها تعبدا
شرعيا لا عقليا ولا لغويا وان قصد غيرها جوزناه ومنعنا انتفاء التالي على ان جماعة من الفقهاء جوزوا ذلك
مطلقا لكن انما لم يجز ذلك لاختلاف اللغتين فلم قلتم في اللغة الواحدة البحث الخامس في التاكيد التاكيد
هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر فان التاكيد معنى مغاير للفظ بل الاجود ان تقوية المعنى
بلفظ موضوع لها او للمعنى فقولنا اللفظ احترزنا به عن تقوية المعنى بغير الالفاظ من الاشارات والحركات
وقولنا موضوع لها اردنا به مثل كل واجمع وغيرهما من الفاظ التاكيد وقولنا او للمعنى ليدخل فيه
تاكيد اللفظ بنفسه مثل قام زيد زيدا والمترادف مثل ليث اسد ليثا وبهذا لا خر خارج من الحد الاول
واعلم ان التوكيد اما ان يكون بنفس اللفظ اما في الجمل مثل والله لاغزون قريشا والله لاغزون
قريشا والله لاغزون او في المفردات مثل فنكاحها باطل باطل او يكون بغيره وهو اما ان يختص بالمفرد
وهو الالفاظ النفس والعين او المثنى وهو كلا وكلتا او الجمع وهو اجمعون وتوابعه وكل وهو ام
الباب وقد يدخل على الجمل مقدما عليها كان الناصبة وما يجري مجراها واعلم ان جماعة من الملاحدة
منعوا من التاكيد لما فيه من التكرير الخالي من الفايدة وهو خطاء اما جوازه فمعلوم قطعا واما وقوعه
فاستقراء اللغات والقران يدل عليه ولما فايدته فتقوية المعنى والدلالة على شدة اهتمام القايل
الا انه متى امكن حمل اللفظ على غير التاكيد كان اولى من حمله عليه لما فيه من تكثير فوايد الالفاظ الفصل الخامس
في مباحث الاشتراك وهي ثمانية الاول اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لاثنين من معنى واحد
وضعا اولا من حيث هي متعددة فخرج بقولنا الواحد الالفاظ المتباينة وبقولنا لاثنين من معنى واحد
الالفاظ المفردة وقولنا وضعا اولا احتراز عما يدل على شيء بالحقيقة وعلى اخر بالمجاز وقولنا من حيث
هي متعددة عن الالفاظ المتواطئة فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي مختلفة
بل من حيث اشتراكها في معنى واحد وفيه نظر فان المتواطي يخرج بقولنا لاثنين من معنى واحد لانه وضع
لمعنى واحد ثم هو يتناول الافراد تبعا لتناول المعنى المشترك لها والاجود ان يقال هو اللفظ الواحد
المتناول لعدة معان من حيث هي كذلك بطريق الحقيقة على السواء فبالقيد الاول خرجت الالفاظ
المتباينة وبالثاني العلم وبالثالث المتواطي وبالرابع ما تناول للبعض حقيقة وللبعض الاخر مجازا
وبالخامس المنقول البحث الثاني في امكانه اختلف الناس في ذلك على ثلاثة اقوال طرفان وواسطة فذهب
قوم الى وجوب المشترك في اللغة واخرون الى امتناعه والحق الامكان لنا انه لا امتناع في ان يضع قبيلة لفظا

سلمنا المنع مطلقا

لمعنى ونقيضه اخرى لا اخر ويضيع الوضعان ويحصل الاشتراك وايضا الوضع تابع لاغراض المخاطبين وكما يتعلق
غرض المخاطب باعلام المخاطب ما في ضميره على سبيل التفصيل كذا يتعلق غرضه باعلامه على سبيل الاجمال وهو كثير
الوقوع فوجب في الحكمة وضع المشترك تحصيلا لفائدة العلم الاجمالي كما وجب في الحكمة وضع المفرد تحصيلا
لفائدة العلم التفصيلي احتج الموجبون بوجهين احدهما ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي
اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك اما الاولى فلتركبها من الحروف المتناهية فيكون متناهية واما الثانية
فلان العدد احد المعاني الموجودة والعدد غير متناه واما الثالثة فضرورية الثاني ان الالفاظ العامة كالوجود
والشيء ضرورية في اللغات وقد ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود غيره
فيكون قول الوجود عليهما بالاشتراك والجواب عن الاول المنع من تناهي المركب من حروف المتناهية لان ما يكون
ما يحصل من تضاعيف التركيبات متناهية والسند اسماء العدد فلا مزيد ولعلم ان التركيب الثنائي يحتمل
قسمين والثلاثي ستة والرباعي اربعة وعشرين والخماسي مائة وعشرين والسداسي سبعمائة وعشرين
وهكذا سلمنا لكن المعاني المعقولة التي يحتاج الى التعبير عنها متناهية لانهم انما يقصدون التعبير عن المعاني
المعقولة عندهم وما لا يتناهى يستحيل تعقله على التفصيل سلمنا لكن غير المتناهي انما هو جزئيات الكليات
اما الكليات فلا واذا وضع اللفظ الكلي حصل الغرض من الوضع لكل معنى من غير لزوم اشتراك سلمنا لكن
الالفاظ المتناهية ان دل كل واحد منها على معان متناهية لم تكن الالفاظ المتناهية دالة على معان
غير متناهية فان تضعيف المتناهي مرات متناهية يكون متناهيا وان دلت هي او بعضها على معان
غير متناهية كان مكابرة وعن الثاني بالمنع من الحاجة الى الالفاظ العامة في اللغات سلمناه لكن لا نسلم
كون وجود كل ماهية نفس حقيقتها فانه قد ظهر في علم الكلام ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات
سلمنا لكن جاز اشتراك الموجودات كلها في معنى واحد غير الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة
احتج القائلون بالامتناع بانه مخل بالمقصود فلا يكون موضوعا بيان الاول ان القصد من الوضع
اعلام الغير ما في ضمير المتكلم وهو انما يحصل لو كان اللفظ الواحد لمعنى واحد فانه مع تعدد المعاني لا يفهم
المخاطب قصد المتكلم فيحصل خلاف فائدة الوضع والجواب ما قدمناه من ان الغرض كما يتعلق بالاعلام
التفصيلي كذا يتعلق بالاعلام الاجمالي ثم لو قصد التفصيل امكن المصير اليه بضم القرينة سلمنا
لكن تحصيل الاعلام الناقص ونقصه لا يوجب عدمه كاسماء الاجناس فانها غير دالة على احوال مسمياتها
البحث الثالث في وقوعه اختلف المجوزون لوجوده في ثبوته فذهب المحققون اليه ونفاه شرذمة والحق
الاول لنا ان القرء للطهر والحيض معا على البدل عنه من غير ترجيح واذا سمعه المخاطب لم يفهم احدهما بل بقي

الذهن

الذهن مترددا بينهما الا ان يحصل قرينة تعين المراد منها فكان مشتركا بينهما اذ لو كان متواطيا او حقيقة
في احدهما ومجازا في الاخر لم يحصل التردد لا يقال جاز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك بينهما وخفي علينا
او لاحدهما بخصوصه واستعمل في الاخر مجازا ثم خفي المجاز منهما وشاع وكلاهما اقرب من الاشتراك لما يأتي من
ان المجاز والتخصيص ومن ان الانفراد اولى ايضا والمتواطي مفرد لانا نقول احكام اللغات لا ينتهي الى القطع
المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتم احتمال بعيد ايضا فانه لا يبقى كونه حقيقة فيهما دون المقصود
وايضا الوجود حقيقة في القديم تعالى والحادث قطعا اذ لو كان المجاز في احدهما صح نفيه فان كان نفس
الماهية ثبت الاشتراك وان كان صفة زائدة فكذلك لانه واجب في القديم وممكن في الحادث فلو تساوى
الوجودان لزم تساويهما في الوجوب والامكان وهو محال قيل الوجوب والامكان لا يمنع التواطي كالعام في
وليس بجيد لانهما وصفان لازمان لامتناع انفكاك الوجود عنهما واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات واحتج المانعون بما تقدم من اختلال الفهم وما يدعى اشتراكه فهو اما متواطي او حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر كالعين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لوجود الصفاء والعزة فيهما والى
الشمس للاشتراك في الصفاء والضياء والى الماء للعينية والجواب قد بينا عدم المفسدة وهذه التمحلات
لم يقم علينا برهان تذنيب اختلف القائلون بوقوع المشترك في اللغة هل وقع في القرآن فذهب المحققون
اليه خلافا لشذوذ لنا قوله تعالى ثلثة قروء وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو موضوع للاقبال والادبار احتج المانع
بان المقصود منه ان كان هو الافهام فاما ان يوجد معه القرينة الدالة على احد معنييه او لا فان الاول
تطويل من غير فائدة والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ طلب فهم المعنى من اللفظ بدلا عنه وعلى غيره بالسوية
تكليف بالمحال وان كان المقصود منه غير الافهام كان عبثا ممتنعا على الحكيم تعالى والجواب المنع من انتفاء الفائدة
مع التطويل فان الفائدة وهي التكليف بالنظر في تحصيل القرينة الثابتة فائدة سلمناه لكن لا نم التكليف
بالمحال لو انتفت القرينة فان ذلك انما يحصل لو قلنا انه مكلف بالعرفان التفصيلي اما الاجمالي فلا كاسماء
الاجناس وفي الاحكام الاستعداد للامتثال مع البيان فان ذلك سبب لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي
يتعين بعد البحث الرابع فيما ظن انه مشترك وهو متواطي وبالعكس اعلم ان ما بين المشترك والمتواطي
اشتراكا وتباينا في سببية في اشياء من احدها انه قد ظن الاخر ماء والاول كقولنا ابيض للمنقط والثلج فظن انهما
من قبيل المشترك لاجل اختلاف الموضوع المنسوب اليه وهو الخط والزمان وليس كذلك فان اطلاق اللفظ
عليهما انما هو بالنظر الى كل واحد منهما او الى الشيء باعتبار كونه مقولا على الشيء خطا او زمانا فهو من المتواطي
واما الثاني فكقولنا جون للعصب باعتبار انه يؤول الى الحمرة وللون الشبيه بلون الحمرة وللدواء اذا كان

كالجزء او كان الجزء جزءًا منه فانه لما اتحد الجزء وهو المنسوب اليه ظن انه متواطئ وليس كذلك فان اسم الجزئي
وان اتحد المنسوب اليه انما كان بسبب النسب المختلفة اليه ومع الاختلاف فلا تواطؤ ولو نظر الى ان اطلاق
اسم الجزئي في هذه الصور باعتبار امر اشتركت فيه من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها لكان متواطئا
البحث الخامس في اقسام المشترك قد بينا انه لا مناسبة بين المعاني والالفاظ وانما الوضع تابع للقصد والمجاز
تعدد الواضعين او تعدد الوضع مع اتحاد الواضع جاز وضع اللفظ الواحد لمعنيين متباينين ومتضادين
فالاول كالقرء الموضوع للطهر والحيض وهما متباينان وكالجون الموضوع للسواد والبياض وهما ضدان
واما الثالث فقد يكون احد المعنيين جزءًا من الاخر كالممكن الموضوع للعام بخصوصه وللخاص بخصوصه
والعام جزء من الخاص وكذا كل جنس سمي باسم نوعه وهذا اللفظ كما انه يقع على المعنى الجنسي والنوعي
بالاشتراك فكذا يقال على النوعي وحده بالاشتراك باعتبار مفهوميه وقد يكون صفة لشخص اسود يسمى
بالاسود فان صدق الاسود عليهما باعتبار انه لقب له مغاير لاعتبار انه مشتق وهو مقول عليه بالاشتراك اذا
اعتبرنا لونه وذلك الشخص ونسبناه الى القار كان قول الاسود عليه وعلى القار بالتواطؤ وان اعتبرت اسمه كان قول
الاسود عليه وعلى القار بالاشتراك واعلم ان اللفظ المشترك قد يكون كليا في كلا مفهوميه كالعين وقد يكون
في احدهما كعبد الله وقد يكون جزئيا فيهما كزيد وايضا قد يقع على الشيء وعلى صفته كالاسود الذي مثلنا به اولا
او عليه وعلى وصفه كالمقبل اذا سمي به من اقبال والفرق ان الاول وهو السواد غير محمول بخلاف الثاني
تنبيه ذهب فخر الدين الرازي الى انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشيء وثبوته لان اللفظ
لا بد وان يكون بحال من اطلق افاد شيئا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد
الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد وليس بجيد اما اولا فلان هذا لو تم لكان ممتنعا من القبيلة
الواحدة واسباب الاشتراك غير منحصرة في ذلك ولا يتم بالنسبة الى قبيلتين فانه من المحتمل ان
يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم يضع اخرى ذلك اللفظ لنقيضه فيحصل الاشتراك واما ثانيا فانه
قد يحصل امر زائد على ما كان قبل الوضع كالامر بالاعتداد بالاقراء فان الاقراء مشترك بين الحيض
والطهر وهما نقيضان او عدم وملكة فائدة للاشتراك سببان اكثري وهو ان يضع القبيلتان اللفظ
الواحد لمعنيين بالتوزيع ويشتهران معا فيحصل الاشتراك واقلي وهو ان يتحد الواضع ويكون
غرضه التمكن من الكلام بالمجمل فان ابهام المطلوب يتعلق به مصالح العقلاء احيانا اخرى لعلم بالاشتراك
قد يكون ضروريا بان يسمع تصريح اهل اللغة به وقد يكون نظريا بان يوجد علامات الحقيقة في كلي المعنيين
وقيل ان الاستعمال وحسن الاستفهام يدلان عليه وسياتي **البحث السادس** في انه هل يجوز استعمال المشترك

المفرد

المفرد في معنييه اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي والقاضي ابو بكر والجبائي والقاضي عبد الجبار
بن احمد والسيد المرتضى رحمه الله الى جوازه ان امكن الجمع وان لم يمكن كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء
والتهديد عليه لم يجز ثم قال الشافعي والمرتضى وعبد الجبار انه بمجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد
معنييه يجب حمله عليهما معا ومنع منه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري والكرخي وفخر الدين
الرازي ثم قال ابو عبد الله البصري يجب ان يعتبر فيه اربع شرائط كون الكلام واحدا والمتكلم واحدا والوقت
واحدا والمعنيين مختلفين ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع لامر يرجع الى الوضع
وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي وفخر الدين الرازي وهو الاقرب لنا ان اللفظ موضوع
لكل واحد من المعنيين بخصوصه ولا يلزم من كون اللفظ موضوعا لهما على البدل وضعه لهما على الجمع للتغاير بين
المجموع وبين افراده ثم نقول اما ان يكون الواضع قد وضع للمجموع كما وضع لكل واحد من جزئيه او لا فان
كان الاول كان استعمال اللفظ في المجموع استعمالا له في بعض موارده لان اللفظ حينئذ يكون موضوعا لمعان
ثلاثة الفردان والمجموع الا ان يقال انه مستعمل في المجموع وكل من الفردين على سبيل الجمع لكن ذلك محال
لان افادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بكل من الفردين بدلا عن صاحبه وافادة الافراد يقتضي الاكتفاء
باحدهما ايهما كان والجمع بينهما محال وان لم يكن موضوعا للمجموع كان استعماله فيه استعمال اللفظ في غير الموضوع
له فيكون مجازا او لاستلزام كون كل لفظ مشترك مشتركا بين ما لا يتناهى اعترض بان النزاع في استعماله
في كل واحد من المفهومين لا في كلها وبينهما فرق ثم استعمال اللفظ في معنى لا يوجب الاكتفاء به مع استعماله
في غيره معه كاستعمال العام في كل واحد من افراده وافراد انواعه وايضا المحال المذكور يلزم من استعماله في كل واحد
من الفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل وعلى الجمع وايضا ان عنى بالوضع ما يتم
الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع وان عنى به المخصص بالحقيقة
لا يلزم من عدم الوضع عدم جواز استعماله فيه والجواب ان الخلاف لم يقع في استعمال اللفظ في كل واحد
من معانيه بل في الجميع جمعا فان احدا لم يخالف في استعماله في كل واحد منهما والتحقيق ان استعماله في
كل واحد يؤخذ باعتبارات ثلث كوضعه لكل واحد بشرط عدم انضمام غيره اليه وبشرط انضمامه ومطلقا
والثاني غير مراد اجماعا والاول ينافي المجموع والنزاع في الثالث قوله استعمال اللفظ في معنى لا يوجب
الاكتفاء به مع استعماله في غيره كاستعمال العام قلنا المراد بالاستقلال هنا الاقتصار عليه لو فرض مستعملا فيه
فان الشارع لو قال لها اعتدي بالاقراء واراد به الحيض بخصوصه والطهر بخصوصه والمجموع كان معناه
انك متعبدة بالاعتداد باحدهما ايهما كان وبالمجموع وذلك يقتضي التناقض كما قدمناه بخلاف العام

فانه يتناول جميع المجموع وذلك يقتضي التناقض كما قدمناه بخلاف العام فانه يتناول جميع الافراد جمعاً
قوله المحال يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فلا حاجة الى عدم التلازم بين الوضع لكل واحد على البدل
والوضع لكل واحد على الجمع قلنا المحال انما يلزم من استعماله في كل واحد من المفردين فان مثل ذلك ممكن فان امكن
الاحتمال حمل عليهما معا لكن بقرينة صارفة اليه وان لم يكن كان الحكم فيه التخيير ولما نشأ المحال من استعماله
في كل واحد بخصوصه دون المجموع اذ استعماله في كل واحد بخصوصه يقتضي عدم اعتبار الجمع واستعماله
في المجموع يقتضي وجوب اعتباره قوله ان عني بالوضع ما يعم الحقيقة والمجاز لم يلزم من استعماله قلنا
مجازاً ونحن نسلم قيل على اصل الدليل انه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل
البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابو بكر بل هو حقيقة في المجموع كسائر الالفاظ العامة
ولهذا قالا اذا تجرد عن القرينة عندهما وجب حمله على الجمع وانما فارق باقي الالفاظ العامة من جهة
تناوله لاشياء لا اشتراك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف باقي العمومات فنسبة
اللفظ المشترك في دلالته الى جملة مدلولاته والى افراده كنسبة غيره من الالفاظ العامة الى مدلولاته
جملة وافراداً وح بطل ما قيل من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته على
طريق البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة حيث اعتقدوا
كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقة على طريق البدل وهذا الكلام ليس بجيد
لان انكار المشترك بالكلية ونحن انما بحثنا على تقدير وجوده وبيانه ان المشترك نعني به اللفظ
الموضوع لحقيقتين على البدل لا على الجمع والا لم يكن مشتركا وقد احتج ابو عبد الله البصري على المنع
بان الواحد منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة كلا الحقيقتين ولو ساغ ذلك
في الرتبة لساغ فينا وهذا يتخيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به وليس بحجة
لانا نمنع استحالة ذلك منا والقياس على التعظيم والاستخفاف بزيد باطل اما اولا فلعدم الجامع واما
ثانيا فللفارق وهو اتحاد الشخص واحتج المجوزون بوجوه الاول يجب ان نعتبر العبارة وما به يكون
عبارة عما هي عبارة عنه فان منع احدهما من ارادة المعنيين المختلفين قضي به والا قضي بجوازه ولا ينبغي
ان يعتبر غيرهما لان الكلام هو فيما يجوز ان يراد بالعبارة الواحدة فلا مدخل لغير العبارة وما به يكون عبارة عنه
في ذلك ولهذا لا مدخل لاستحالة اجتماع الضدين في استحالة ارادة معنيين مختلفين بالعبارة الواحدة
اما اعتبار العبارة الواحدة فانما يمنع ارادة المعنيين منها لامر يرجع اليها بان لا تكون العبارة مستعملة
لاحدهما في اللغة لا حقيقة ولا مجازاً فلا يجوز ان يراد بها ما كان المتكلم بها متبعا لهم في اللغة واما اعتبار

٣
في جميع معانيه استعماله في المجموع
قلنا المراد الحقيقة خاصة
قوله لم يجز استعماله صح

ما يكون

ما يكون به العبارة عبارة عما هي عبارة عنه فهو الارادة والكراهة ومعلوم انه لا يستحيل ان يريد فلان
المعنيين المختلفين فوجود العبارة لا يمنع من اجتماع ما بين الارادتين لانهما لا يدخلهما في ان يكونا هذه
ولا يجريان مجرى الضدين فيجب صحة وجود ما بين الارادتين وهو متكلم بالعبارة الواحدة ولما
الذي يمنع منه فهو ان يريد بالعبارة الخصوص والاقتصار عليه ويريد العموم لتنافيهما وبعبارة اخرى لو
قدرنا عدم المتكلم بلفظ القرء لم يمتنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود
اللفظ لا يحيل ما كان جائزا الثاني ان الصلوة من الرب هي الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ثم انه تعالى اراد
بهذا اللفظ كلا المعنيين في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الثالث قوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له ما في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب والمراد بالسجود هنا الخشوع لانه المقصود من
الدواب
ويراد ايضا وضع الجبهة على الارض لان تخصيص كثير من الناس بالسجود دون غيرهم ممن حق عليه العذاب مع استواءهم
في السجود بمعنى الخضوع يدل ان المراد بالسجود وضع الجبهة الرابع قال سيبويه قول الانسان الى قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اراد به الطهر والحيض معا فان المجتهد متعبد بكل واحد منهما بدلا عن صاحبه
بشرط ان يؤدي اجتهاده اليه الخامس قال سيبويه قول الانسان لغيره الويل لك دعاء وخبر السادس يجوز
الاستثناء ارادة المعنيين وهما جاريان على قانون اللغة فيجري في الواحد والجواب عن الاول ان اعتبار
العبارة يمنع من ذلك لما بينا ان الواضع انما وضع اللفظ للافراد على سبيل البدل ولم يضعه للمجموع من حيث
هو مجموع سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المانع هو الارادة وبيانه ان المتكلم بالمشترك اما ان يريد الحقيقة
او المجاز فان اراد المجاز جاز ان يراد المجموع والمتنازع غيره وان اراد الحقيقة قلنا اللفظ حقيقة في كل
من المعنيين بخصوصه فاذا اراد بهذا المعنى لم يرد المجاز اعني المجموع والا لزم التناقض كما بيناه وعن العبارة الا
انه المتنازع في ارادة الشيئين لكن بين اللفظ الواحد وبين الباقي بوجوه الاول يجوز ارادة المجموع مجازا
الثاني يجوز ان يكون هذه الالفاظ مجازات موضوعة للمجموع كما وضعت للاحاد فاذا اريد المجموع كان ارادة معنى
واحد من معاني المشترك الثالث يجوز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مشترك كالصلوة فانه مستعملها القدر
المشترك من الاعتناء وسمي السجود المشترك بين الخضوع والانقياد رفعا للاشتراك والمجاز او يجعل كثيرا
حق عليه العذاب منذر بجامعة المساجد فيه ثبت الاول يجوز بعض المانعين من ارادة المعنيين من المشترك
المفرد ارادة ذلك في الجمع اما في جانب الاثبات كقوله اعتدي بالاقراء ومنعه فخر الدين الرازي لان معناه
اعتدي بقرء وقرء وقرء واذا لم يصح ان يراد بلفظ القرء كلا المعنيين المدلولين لم يصح ذلك ايضا
في الجمع الذي لا يفيد الا تعدد فائدة الافراد وليس بجيد اما اولا فلان الجمع تعدد الافراد وكما جاز ان

حزي صح

ان يراد به الكل مع الافراد بان يريد بالاول الطهر وبالثاني الحيض وكذا مع الجمع واما ثانيا فلان الجمع
لا يستدعي اتحاد افراده في المعنى بل في اللفظ فانك لو رأيت عين الذهب وعين الشمس
وعين الركبة وعين الماء صح ان تقول رأيت عيونا وكذا يجمع الاعلام المفيدة للاشخاص
المختلفة الثاني قول الشافعي وابي بكر وعبد الجبار بوجوب الحمل على الجميع عند التجرد وليس بجيد لانه
اما ان يكون موضوعا للمجموع كما وضع للافراد او لا فان كان الاول كان دائرا بين الفردين والمجموع
فحمله على المجموع يكون ترجيحا من غير مرجح وهو باطل وان كان الثاني لم يجز حمله عليه ولا استعماله فيه والاحتياط كما
يكون في الحمل على المجموع قد يكون في المنع منه الثالث منع ابو هاشم من ارادة المعنيين كما قلناه وقال انه اراد
في قوله ثلثة قروء ولا دخل تكلم بالاية في وقتين فاراد في احدهما الطهر وفي الاخر الحيض ولا يلزم اثبات
الاية مكررة في المصحف لجواز ان يكون المصلحة في عدم التكرار لانه يجب ان ينزل على النبي مكررة ولا يجب
ان يبلغها النبي الينا مكررة بان يقول لنا ان المراد ثلثة قروء الطهر والحيض على حسب اجتهادكم قوله
فيجوز ان يسمعها جبرائيل مرة مكررة ولا ينقلها الى النبي مكررة بل يقول له ان المراد بذلك الطهر والحيض
على حسب الاجتهاد فجوزه ذلك الرابع اختلف القائلون بجواز ارادة المعنيين فقال بعضهم لا يجوز ان
يؤدي اجتهاد المجتهد الواحد الى ارادتهما معا وجوزه بعضهم ثم اختلفوا فمنهم من خيره بين الامرين حتى ان كانت المعتدة
مجتهدة خيرت بين العدة بالحيض والطهر ومنهم من اوجب تكرار الاجتهاد حتى يترجح احدهما الخامس القائلون
بالمنع من ارادة المعنيين في الجمع اثباتا جوزه بعضهم ذلك في طرف النفي حيث لم يقم دليل قاطع على ان الواضع
ما استعمل في ارادتهما جميعا واجيب بان النفي انما يفيد دفع مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات
الا امرا واحدا لم يرتفع عند النفي الا ذلك المعنى الواحد وقد بينا جواز ذلك في الاثبات ففي النفي اولى اما لو قال
لا تعتدي بما هو مسمى بالاقراء تناول الحيض والطهر معا وكان اللفظ متواطئا لا مشتركا اذ كون كل منهما مسمى بالاقراء
بلفظ الاقراء معنى مشترك بينهما البحث السادس في مرجحية الاشتراك اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه
كان الثاني اولى لوجوه احدها قد بينا ان الغرض من وضع اللفظ افهام الغير ما في الضمير وانما يحصل ذلك غالبا لو اتحد
المعنى اذ مع الاشتراك يتردد ذهن السامع بين تلك المعاني فلا يحصل الفهم فتختل فايدة التخاطب بالمفردات
ولا يحصل غرض المتكلم الا مع الاستكشاف وقد عرفت حصول الفهم فكان الانفراد اولى الثاني لولا رجحان الانفراد
لم يفد الادلة السمعية الظن فضلا عن العلم والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان تلك الالفاظ كما
دلت على ما فهمناه يحتمل دلالتها على غيره احتمالا متساويا فلا يجوز الحمل على المفهوم لاستلزامه الترجيح من غير مرجح الثالث
الانفراد اغلب فيكون ارجح اما المقدمة الاولى فاستقرائية واما الثانية فلان الاكثر يحصل ظن الرجحان لا يقال

بل الاشتراك اغلب فان الكلام اما اسم او فعل او حرف وكتب النحو شاهدة باشتراك الحروف واما الفعل فالماضي والمستقبل
مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال واما الامر فمشترك بين الوجوب والندب والتهديد
فالاشتراك فيه كثير واذا انضم اليه الافعال والحروف غلب الاشتراك على الانفراد لانا نقول الاصل في الكلام الاسماء والاكثر
فيها انما هو والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب الرابع الاشتراك مخل بغرض القائل وفهم السامع فيكون مرجوحا
اما السامع فلان الغرض الفهم وهو غير حاصل من المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه السؤال
عن التعيين اما للاستنكاف عنه او لمهابة المتكلم عنده فيحمله على غير المراد وقد يذكره لغيره فيكثر الجهل ومن هذا حكم
المنطقيون بان الغالب في اغلاط الاشتراك اللفظي واما القايل فلانه يحتاج مع اتيانه بالمشترك الى
التلفظ بالمفرد ليتعين مراده فيبقى التلفظ بالمشترك عبثا ولانه قد يغفل عن وقوع ذهن السامع على غير القرينة
المعين لمراده وليس فيتضرر كما لو قال اعطه عينا وقصد الماء فيتوهم السامع الذهب وهذه المفاسد
انما يقتضي امتناع وضع المشترك او مرجوحيته الخامس الحاجة الى المفرد اكثر فيكون ارجح من المشترك اما
المقدمة الاولى فلان مهمات المعاش انما يتم بافهام الغير ما في الضمير ليحصل له الاستعانة به والافهام انما
هو باللفظ على ما تقدم ومع الاشتراك لا يحصل الفهم بل مع الانفراد واما قلة الحاجة الى المشترك فلان الغاية
التعريف الاجمالي وهو يحصل بالترديد بين المفردات فان المعنى واقع في المشترك دون المنفرد فيكون المشترك
مرجوحا وجودا ونقول اعترض على المعنيين الاولين بان نقل وضع اللفظ للمعنى يوجب حمله عليه وان احتمل وضعه
لغيره احتمالا مساويا وهو كاف في الفهم والنقل وعلى الاخيرين بانهما لا ينفيان وضع القبيلتين وهو السبب لكثرة
الاشتراك وليس بجيد اما الاول فلان النقل انما يحصل على تقدير اصالة الانفراد اما على تقدير المساوات يلزم
دوران بين الاشتراك فلا واما الثاني فلان الغالب اتحاد الواضع وتعدده نادر وان قل السبب قل مسببه البحث السابع
في سبب التعيين اللفظ المشترك اما ان يوجد معه قرينة تدل على تخصيص احد معانيه او لا فان كان الثاني
بقي مجملا لامتناع حمله على المعاني عندنا وتساوي نسبته اليها وان كان الاول فتلك القرينة ان دلت
على اعتبار كل واحد من تلك المعاني فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الحال اول ويجب ترجيح الاخر وان
لم يكن متنافية حمل على الجميع وقد يقع التعارض بين الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل المعاني وبين الادلة
المانعة من ارادة معاني المشترك منه فيصار الى الترجيح وليس بجيد لان الادلة المانعة من حمل المشترك على معانيه
قطعية لا تقبل المعارضة وان قبلت لكن التعارض هنا الاحتمال ان يكون اللفظ كما وضع لها منفردة وضع
للمجموع او ان المتكلم تكلم به مرتين او اراد المجاز ولم يعمل بالدليل الدال على اعتبارها معا لعدم منافاته فيه فان
دلت على الغاء كل واحد من تلك المعاني وجب حمل اللفظ على مجازاته تلك الحقايق الملغاة اذ عند تعذر الحمل على الحقيقة

يحمل على المجاز ثم تلك الحقايق الملغاة ان كان بعضها ارجح لولا الالغاء وتساوت المجازات في القرب كان مجاز الراجحة راجحا وان تفاوتت فان كان مجاز الراجحة راجحا كان اولى بالرجحان والا وقع التعارض بين المجازين لان الراجح من المجازين يعارض بمجاز مرجوحية حقيقته فقد اختص كل منهما بنوع رجحان وان تساوت الحقايق الحقيقة فان كان احد المجازات اقرب الى الحقيقة تعين الحمل به والا بقيت اللفظ مترددة بين المجازات لقيام الدليل على امتناع حمله على جميع المعاني سواء كانت حقيقة او مجازية وفيه نظر اذ لا يلزم من رجحان بعض الحقايق وتساوي مراتب المجازات ترجح مجاز الراجحة لانه قد ثبت الغاؤها فلم يبق لرجحانها اعتبار وكذا ان تفاوتت وكان مجاز الراجحة راجحا وتساوت الحقايق وتفاوتت المجازات وان كان حمل اللفظ على مجازه يقتضي اعتبار الحقيقة لان مجاز الراجحة اولى مطلقا وان كان ترجيح المجاز باعتبار نسبته الى اللفظ حمل على الراجح مطلقا وان دلت على اعتبار البعض فان اتحد حمل عليه قطعا وان تعدد كان مترددا بين افراد اللفظ المعتبرة وان دلت على الغاء البعض فان لم تزد المعاني على اثنين تعين الحمل على الاخر وزال الاجمال او يجب حمل اللفظ على معناه ولا معنا له سوى هذين وقد تعذر الحمل على احدهما فيحمل على الاخر دفعا للمحذور المذكور وان زادت بقي اللفظ مجملا بين الباقي بعد الالغاء البحث السادس في الحقيقة والمجاز وفيه مطالب ثلثة الاول في الماهية وفيه مباحث الاول في تفسير لفظيهما الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل الباطل وهو المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدايم الثبوت والواجب والقول المطابق اذا انتسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل ياتي بمعنى الفاعل كالعليم وبمعنى المفعول كالقتيل والجريح فان عني بهنا الاول كان معنى الحقيقة وان عني الثاني كان معناه المثبتة والتا لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما فكانه ينتقل من احدهما الى الاخر وسمي المجاز اللفظي بذلك لانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكانه جاز من موضع فسمي مجازا البحث الثاني في تعريفهما اعلم ان الحقيقة والمجاز متقابلان وحد احدهما ينبئ عن حد الاخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري او لا وح يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه اما لزيادة او نقصان او نقل فالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء لو حذفنا الكاف لانتظم الكلام واستقام المعنى اذ المقصود بيان الوحدة وانما يتم لو كانت الكاف زايدة اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل والنقصان هو الذي ينتظم عند الزيادة كقوله واسئل القرية تقديره واسئل

وان زيادة يفيد اختلاف الحقايق وجمع في المجاز

كان حقيقة ولم يخرج بحصول الاعتبار

اهل القرية

اهل القرية صح الكلام والنقل مثل رأيت اسدا واردت الرجل الشجاع وفيه نظر لان الزيادة والنقصان انما كان المجاز بهما مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضوع اخر في المعنى والاعراب فلا يجوز جعلهما قسيمين للنقل اما المعنى فلان قوله ليس كمثله شيء نفي مثل مثله وهو غير مراد لاقتضائه نفي نفسه واثبات المثل وهو كفر وشرك فلم يبق الا مجازه وهو نفي المثل فيكون قد نقل من نفي مثل المثل الحقيقي للمثل وفيه نظر لان السالبة تصدق عند عدم الموضوع فيصدق مع عدم المثل وثبوته نعم سلب مثل المثل والمقصود حاصل لانه ثابت فتصدق السالبة فتنتفي بنفي المثل الاخر وقوله واسئل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى اهلها واما الاعراب فلان الزيادة والنقصان اذا لم يغير الاعراب الباقي لم يكن مجازا فقولك جاء زيد وعمرو اصله وجاء عمرو وحذف جاء لدلالة الاول عليه ولما لم يتغير الاعراب لم يحكم عليه بالمجاز وكذا في طرف الزيادة ومع تغير الاعراب يكونان مجازين وذلك انما يكون عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب اخر وقال ابو عبد الله البصري اخيرا الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع له نقل فخر الدين عنه واعترض عليه بانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها فان لفظ الدابة اذا استعمل في الدودة والنملة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل اللغة مع انها بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدا للحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه ما افيد به غير ما وضع له باطل بالحقيقة العرفية والشرعية فان اللفظ افيد بها والحال انه غير ما وضعت له في اصل اللغة فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا ان اراد به بعض ما افيد به غير ما وضع له انه افيد به غير ما وضع بدون القرينة او معها والاول باطل لعدم افادة المجاز بدون القرينة والثاني ينتقض بالاعلام المنقولة لا يقال العلم لا يفيد لانا نقول مسلم انه لا يفيد صفة في المسمى بل يفيد عين تلك الذات وفيه نظر فان اسم الدابة حقيقة في النملة والدودة وان كان مجازا عرفيا فانه لا يخرج بذلك عن كونه حقيقة لغوية وهو الجواب عن المجاز فان الحقيقة العرفية والشرعية مجاز لغوي ولا يخرج عن كونه مجازا بكونه حقيقة عرفية او شرعية ونقل ابو الحسين البصري عنه في التعريف الاخر ان الحقيقة هي ما افيد به ما وضع له في اللغة التي بها التكلم بها سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال ولا يرد عليه ما تقدم والسيد المرتضى نقل عن هاشم ايضا وقال ابن جني الحقيقة ما اقرت في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك ويضعف بخروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه انه الذي ما اقر في الاستعمال على وضعه في اللغة ويبطل باستلزام كون استعمال لفظ الارض والسماء مجازا وقال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة المخصوصة والمجاز كل ما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وهذا يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز وهو غير جائز ومع ذلك ففي استعمال لفظ في الحد خطاء وقال ابو الحسين البصري

الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به ويدخل فيه اللغوية والشرعية والعرفية
والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة
بينها وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا لا مجازا وقيد الاصطلاح يعم الشرع
الوضع في المجاز ومن لا يشترط يحذفه لا يقال يخرج من حد المجاز المستعار لان قولنا في الاستعارة رايت اسدا
انما يحصل التعظيم لا باعتبار اعادة الاسم خاصة والا لحصل التعظيم لو جعلنا الاسد علما عليه بل انما يحصل
باعتبار تقدير ذلك الشخص نفس اسد لبلوغه في الشجاعة الخاصة بالاسد الى غايتها فاذا تصورنا فيه
الاسدية وقدرنا ذلك فيه اطلقنا عليه اسم الاسد وح لا يكون اسم الاسد مستعملا في غير موضوعه الاصلي
لانا نقول يكفي في التعظيم تقدير حصول قوة متساوية لقوة الاسد فيكون استعمال لفظ الاسد فيه مجازا
والتحقيق ان هنا امور ثلثة لفظ ووضع واستعمال ويمكن اطلاق الحقيقة على كل واحد منها لانها اما
مأخوذة اما من الثابت او المثبت على ما بيناه فان اطلقناها على اللفظ صارت الحقيقة لفظ ثابت
او مثبت يريد به ثبوته في معناه الذي وضع له ويكون حدا على هذا اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة
التي وقع التخاطب بها وان اطلقناها على الوضع صار الوضع ثابتا ومثبتا بمعنى انه لم يتغير اللفظ عن موضعه
عند استعماله وان اريد الثالث كان الاستعمال ثابتا ومثبتا اي استعمال اللفظ في معناه الموضوع
له في اللغة المصطلح عليها ويكون حدا على التقديرين الاخرين ذلك والفرق بينه وبين الاول ان
الاول يرجع الى اللفظ والثاني الى الاستعمال **البحث الثالث** في ان اطلاق الحقيقة والمجاز مجاز
قد بينا ان الحقيقة مأخوذة من الحق وهو الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود
من العقد الغير المطابق ونقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فان
استعماله فيه تحقيق لهذا الوضع فهو مجاز في المرتبة الثالثة من الوضع هذا بحسب اللغة وان كان
حقيقة بحسب العرف والمجاز قد بينا انه مفعل من الجواز والعبور وانما يحصل ذلك في الاجسام
التي يمتنع عليها الانتقال من حيز الى اخر اما الالفاظ فان اطلق عليها ذلك للمشابهة كان الاطلاق
فيها مجازا وايضا المجاز مفعل وبناؤه حقيقة اما في المصدر او في الموضع واطلاقه في الفاعل مجاز فاستعماله
في اللفظ المنتقل قد يكون مجازا وان كان مأخوذا من الجواز المقابل للضرورة كان حقيقة فانه كما يمكن
حصوله في الاجسام يمكن حصوله في غيرها فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضوع لجواز ان يستعمل
في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة الا ان الجواز انما سمي جوازا لانه مجاز عن معنى العبور والتعدي
المطلب الثاني في اقسام الحقيقة وهي ثلثة لغوية وعرفية وشرعية البحث الاول في اللغوية لا شك

ان هنا

ان هنا الفاظا وضعت لمعان في اللغة واستعملت فيها وذلك هو الحقيقة اللغوية واحتجوا على اثباتها
بان هنا الفاظا استعملت في معان فان كانت هي الموضوع لها كانت حقايق وهو المطلوب وان كانت غيرها كانت
مجازات والمجاز مسبوق بالحقيقة وفرع عليها ووجود الفرع يستلزم وجود الاصل فالحقيقة موجودة قطعا
وليس بجيد فان المجاز تابع الوضع ومسبوق به لا بالاستعمال لكن بمجرد الوضع ليس حقيقة بل مع الاستعمال
البحث الثاني في الحقيقة العرفية انه قد يخطر معان يفتقر الى التعبير عنها لم يوضع لها الفاظ في اللغة لما بيناه
فيفتقر الى اختراع الفاظ لها لكن لما كان هو الخروج عن قانون اللغة التجأوا الى سلوك طريق الجمع بتحصيل
مطلوبهم والتزام قانون اللغة فعدلوا الى نقل لفظ موضوع لمعنى يناسب معناه المعنى الذي طلبوا التعبير عنه فنقلوه
اليه اذ كان ذلك جريا على قانون اللغة ولم يخترعوا لتلك المعاني الفاظا من عندهم للعلة المذكورة فان غلب
استعمالهم في المعنى الثاني صار حقيقة عرفية اما بالعرف العام او الخاص فان اهمل الاول صار استعمال اللفظ
فيه مجازا عرفيا وان كان حقيقة لغوية لا نزاع في جواز ذلك وانما الخلاف في الوقوع والحق ثبوته لوجود القدرة
والداعي واعلم ان العرف العام منحصر في امرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير الحقيقة عرفية فيكثر استعمالها و
جهات المجاز متعددة بان يحذف الحذف واقامة المضاف اليه مقامه كتحريم الخمر وهو بالحقيقة مضاف الى الشرب
كتسمية الشيء باسم شبهه كما يطلق كلام زيد على حكايته وكتسمية المتعلق باسم المتعلق كقضاء الحاجة بالغائط
الذي هو في اللغة المكان المطمئن وكتسمية المزادة بالراوية التي هي اسم للجمل الحامل لها الثاني تخصيص الاسم
ببعض مسمياته كالدابة المشتق من الدبيب واختصت ببعض البهائم والملك مأخوذ من الالوكة وهي الرسالة
واختص ببعض الرسل والجن من الاجتنان ثم اختص بالبعض والقارورة لما يستقر فيه الشيء والخابية
لما يخبأ فيه الشيء واختصا بالبعض فالتصرف عرفا انما هو على احد الوجهين فلا يجوز اثبات ثالث وانما
كانت هذه حقايق عرفية لوجود علامات الحقيقة فيها واما الخاص فهو ما لكل قوم من العلماء من اصطلاحات
اختصوا بها كما اختص الفقهاء بالنقض والكسر وغيرهما والمتكلمون بالجوهر والعرض وغيرهما والنحويون
بالرفع والنصب وغيرهما وهو معلوم قطعا **البحث الثالث** في الحقيقة الشرعية وهي اللفظة المستفاد
شرعا لما وضعت له في ذلك الاصطلاح وصفا او لا سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند اهل اللغة او
معلومين لكنهم لم يضعوا اللفظ بازاء ذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا وقد وقع الاتفاق
على امكانها وانما النزاع في وقوعها فمنع القاضي ابو بكر مطلقا وجوزه المعتزلة مطلقا ثم خص المعتزلة والخوارج
وبعض الفقهاء الاسماء الشرعية الى ما جرت على الافعال كالصلوة والصوم والحج وغيرها والى ما جرت
على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر وسموا الاخر حقيقة دينية وفرقوا بينها وبين الاول والجمع الغيا الحرف

الشرعي ونقل عنهم ان الدينية ما نقله الشرعية الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق وان الاجود انها حقايق شرعية
مجازات لغوية وقبل الخوض في الدليل لا بد من تحقيق محل النزاع فنقول لا شك في وجود الفاظ استعملها [illegible]
وجرت في الفاظ الشرع على انحاء لم يقتصر في اللغة المحضة كالصلوة فانها في اللسان الدعاء والمتابعة والملازمة
من قولهم صلا بالنار والزكوة في اللغة النمو والحج في اللغة القصد والعمرة الزيادة ثم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ
في عبارة مخصوصة فقيل ان الشرع نقل تلك الالفاظ اللغوية عن حكم وضع اللسان الى مقاصده وقال القاضي
ابو بكر انها مقررة على حقايق اللغات لم ينفك ولم يرد في معناها فقال الجماعة من الفقهاء انها اقرت وزيد
في معناها والتحقيق ان نقول لا شك في وجود هذه الالفاظ في اللغة وان الشارع اراد بها امورا لم يردها
واضع اللغة لكن لما كانت تلك الامور التي اراد الشارع يشتمل على الامور اللغوية حصل الاشكال في ان الشارع
هل اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على المعاني اللغوية او على المعاني اللغوية الموجودة في تلك
الامور الشرعية خاصة ولم يعتبر المعنى اللغوي البتة فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال الالفاظ
اللغوية وجب اعتبار احد الامرين الاولين ليكون العرف الشرعي غير خارج عن قانون اللغة بل استعمل الحقيقة
ان اعتبرنا الثاني او المجاز ان اعتبرنا الاول والا فلا لكن لما حكم الله بكون القرآن عربيا وجب اعتبار
احد الاولين فهذا تحقيق محل النزاع لنا على اسناد الوضع الى الشرع ان الصلوة في الشرع للركعات المخصوصة
والزكوة للقدر المخرج من المال والحج للافعال المخصوصة عند البيت والصوم للامساك عن اشياء مخصوصة وفي
اللغة للدعاء والنمو والقصد والامساك مطلقا واذا اطلقت في اصطلاح الفقهاء فهم ما وضع الشارع دون
ما وضعه اهل اللغة فيه بحيث لا يسبق الى الذهن الا ما قلناه وهذا من خواص الحقيقة فكانت حقايق شرعية
لا يقال الحقيقة اللغوية موجودة في هذه المعاني والزيادات شروط لانا نقول لا نسلم وجود المعنى اللغوي فان
الاخرس المنفرد غير داع ولا متبع سلمنا لكن لا نسلم التفات الشارع الى هذه المعاني بل الى ما وضع لا يقال انها
مجازات لما ذكرتم من ضرورة استعمالها فيما لم يوضع له لانا نقول ان اردتم استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اردتم اهل اللغة
فليس كذلك لعدم علمهم ولنا على انها مجازات لغوية انها لو لم يكن لغوية لم يكن القرآن كله عربيا والمقدم كالتالي
باطل بيان الشرطية ان هذه الالفاظ مذكورة في القرآن فلو لم يكن افادتها لهذه المعاني عربية لثبتت الملازمة
واما فساد التالي فلقوله قرآنا عربيا وقوله بلسان عربي وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان
قيل هذا الدليل فاسد الوضع لاستلزامه غير المطلوب دونه اذ يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني
اللغوية وليس كذلك اجماعا فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء ولا المتابعة سلمنا لكن نمنع الملازمة فان
هذه الالفاظ عربية لوجودها في كلامهم وان افادت غير ما اريد منها شرعا سلمنا لكن لم قلتم انها لا تخرج القرآن بها

عن كونه عربيا

عن كونه عربيا كما يطلق الاسود على ثور اسود فيه شعرات بيض والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجدت فيه الفاظ عربية
سلمنا لكن قوله قرآنا عربيا يراد به البعض لصدق القرآن عليه وعلى مجموعه بالاشتراك فانه لو حلف ان لا يقرأ
القرآن حنث بالآية ولو لم يسم قرآنا لم يحنث ولانه مأخوذ من القرآن والقرء وهو الجمع ولصدقه على كل القرآن
وبعضه من غير تكرير ولا نقض ولقوله في سورة يوسف انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد منه تلك السورة فلا يلزم
من كون القرآن عربيا كون كله كذلك بخلاف المائة والرغيف سلمناه لكن النصوص على كون القرآن بجملته
عربيا لكن بطريق الحقيقة او المجاز م سلمنا لكن يعارض بما يقتضي انه ليس كله عربيا وهو الحروف
في اوايل السور والمشكاة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس رومي الاصل سلمنا
لكن يعارض من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فهو انه قد ثبت في الشرع معان لم يعقلها
العرب فلم يضعوا لها اسامي ويفتقر الى التعبير عنها فوجب وضع الاسامي لها كالولد والاداة للحادث
واما التفصيل فما يدل على كل واحد انه استعمل في غير معناه الاصلي اما الايمان فهو في اللغة التصديق
وفي الشرع فعل الواجبات لوجوه الاول انه الدين لقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وهو يرجع الى كل ما تقدم والدين الاسلام لقوله
ان الدين عند الله الاسلام والايمان ان لو كان غيره لم يكن مقبول القول ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
ولقوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولولا الاتحاد بطل الاستثناء الثاني وما كان الله ليضيع ايمانكم
قيل صلواتكم وقال عم نهيت عن قتل المصلين واراد المؤمنين الثالث قوله انما المؤمنون الخ امر فيها بالاستغفار
لهم والفاسق لا يستغفر له حال فسقه بل يلعن ويذم فلا يكون مؤمنا الرابع قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه
يدخل النار لقوله ولهم في الآخرة عذاب عظيم فيخزى لقوله انك من تدخل النار فقد اخزيته من غير تكذيب لهم والمؤمن
لا يخزى لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه الخامس لو كان الايمان شرعا هو التصديق لم يوصف
به حال عدمه لما تقدم في باب الاشتقاق والتالي باطل اذ يقال للآتي بالافعال الايمان من غير احباط انه مؤمن
وللنائم انه مؤمن السادس لو كان الايمان التصديق لكان مصدق الجبت والطاغوت مؤمنا السابع من علم بالله
ثم جحد الله بلسانه لزم ان يكون مؤمنا وهو خلاف الاجماع الثامن قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت
الايمان مع الشرك والتصديق بالوحدانية لا يجامع الشرك فيكون التصديق مغايرا للايمان واما الصلوة فهي لغة المتابعة
ومنه سمي تابع السابق مصليا والدعاء لقوله وصل عليهم والثاني عظم الورك كما قيل انما سميت صلوة [illegible]
بوقوف المسلمين صفوفا فرأس احدهم حالة الركوع عند صلى الآخر وهو عظم الورك ولا يفيد شيئا لعدم اختصاصها بها
عند الاطلاق وصلوة الامام والمنفرد لم يوجد فيها المتابعة ولا المحاذاة الرأس عظم الورك واذا انتقل من الدعاء المعين لانتقال

فارق صلواته وصلوة الاخرس لا ركن فيها والصوم لغة الامساك مطلقا وشرعا الامساك عن اشياء مخصوصة بل قد يوجد صوم الشرع حيث لا امساك كما في وقت الاكل ناسيا وكذا البواقي قوله هذا الدليل يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب يستعملها فيه قلنا حقيقة او مطلقا م بيانه ان العرب قد تكلمت بالحقيقة والمجاز الذي من جملة تسمية الكل بالجزء والدعاء من الصلوة الشرعية بل هو المقصود لقوله تعالى واقم الصلوة لذكري ولان القصد بها التضرع فلم يكن خارجا عن اللغة لا يقال شرط المجاز النص من اهل اللغة وهو منتف هنا لعدم علمهم بالمعاني اذ لو علموا بها جاز ان يكون حقائق لغوية فانا انما بعثنا كون هذه الحقائق لعدم علمهم لانا نقول لا نسلم اشتراط النص سلمنا لكن نقلوا الجملة قالوا يجوز اطلاق اسم الجزء على الكل مجازا قوله يجوز ان يكون عربية باعتبار نطق العرب بها لا باعتبار الوضع قلنا كون اللفظ عربيا تابع للدلالة على المعنى المخصوص لا من حيث ذاته فلو لم يكن الدلالة عربية لم يكن الالفاظ عربية قوله لا يخرج القران عن كونه عربيا بالفاظ قليلة قلنا ممنوع فانه لا يصدق عليه انه كله ليس عربيا ويمتنع اطلاق الاسود على ما فيه شعرات بيض والفارسي على ما فيه كلمات عربية حقيقة بل بالمجاز والا لما جاز الاستثناء وفيه نظر لاحتمال ان يقال لا يجوز ان يكون اسم الكل عليه وعلى الاكثر حقيقة والاستثناء يخرج الاقل عن كونه مسمى باسم الكل الا ان كذا قوله القران اسم للبعض قلنا ممنوع للاجماع على انه تم ما انزل الا قرانا واحدا والوجوه اربعة معارضة لانه يقال في كل اية او سورة انه بعض القران منه وفيه نظر لان المجموع الذي يصدق الحكم عليه وعلى جزئه بالتواطؤ او بالاشتراك يصدق عليه انه قران واحد باعتبار مجموعه وانه قران متعدد باعتبار اجزائه كالماء انزل ماء صدق عليه انه ماء واحد وعلى كل جزء اجزائه صدق تعدده والوجوه الاربعة معارضة لا تعارضها قولنا في السورة انها بعض القران يصدق القران عليها وعلى المجموع بالتواطؤ او الاشتراك قوله القصوى يقتضي كون كلها عربيا مجازا قلنا الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله وجدت الفاظ غير عربية قلنا ممنوع والحروف قيل انها اسماء السور او جزء من كلمات كما قيل ان الكاف من كاف والهاء من هاد وغير ذلك والمشكوة وغيرها جاز ان يكون مما اتفقت فيه اللغات كالصابون والتنور سلمنا لكن تخصيص العام لا يخرجه عن كونه حجة في الباقي قوله المعاني تجددت فلا بد من وضع جديد قلنا يكفي المجاز لتخصيص الصلوة بدعاء معين وكذا البواقي والزكوة من المجاز المنقول فيه اسم المسبب الى سببه قوله فعل الواجبات هو الدين قلنا ممنوع ولفظ ذلك لا يرجع الى الجميع ما تقدم لو حانها وتذكيرها وكثرته وما يليه اقامة الصلوة ولا بد من اضمار وليس اضمار الذي امر به اولى من اضمار الاخلاص او التدين ومع ذلك فاضمارنا ارجح لعدم تعديته الى تغيير اللغة بخلاف اضمارهم وفيه نظر لجواز رجوعه الى المجموع من حيث هو مجموع قوله المراد بقوله ليضيع ايمانكم صلاتكم الى بيت المقدس قلنا ممنوع بل التصديق بوجوب تلك الصلوة محافظة على بقاء الوضع وقوله نهيت عن قتل المصلين اراد المصدقين بتلك الصلوة مجازا من باب التعلق قوله القاطع [illegible] من الاستغفار للمؤمن دونه قلنا الايمان يجامع المعاصي لقوله تعالى الذين

امنوا ولم يلبسوا

امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولان محل الايمان القلب لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان شرح صدره للاسلام وقوله م يا مثبت القلوب ثبت قلبي على دينك فيكون مغايرا لعمل الجوارح قوله قاطع الطريق مخزي قلنا الايات الدالة على مجامعة الايمان المعاصي يدفع ما ذكرتموه واستثناء المسلمين معارض بقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقوله والذين امنوا معه يحتمل من كان في زمانه وانه كلام مستانف وثبوت العذاب لا يستلزم دخول النار قوله قد يوصف بالايمان حال عدم مباشرة التصديق قلنا وحال عدم الافعال اولى قوله يكون المصدق بالجبت مؤمنا قلنا الايمان في عرف الشرع تصديق النبي م في جميع ما جاء به لا مطلق التصديق وهو الجواب عن الباقي قوله الصلوة وغيرها غير مستعمل في العرف اللغوي قلنا مسلم لكن استعملت مجازا بالنسبة اليها احتج القاضي بامرين الاول ان القران قد اشتمل على هذه الالفاظ فلو لم تكن عربية لم يكن القران كله عربيا والتقرير ما تقدم الثاني ان الشارع لو نقلها لوجب عليه ان يعرف الامة ذلك حتى يتمكنوا من الامتثال للاوامر ولو عرفهم لنقل النبي م مستعبدون مثله والنقل اما تواتر او احاد والاحاد ليس بحجة ولا تواتر والجواب عن الاول ان اردت بكونها عربية نطق العرب بها واستعمالها في حقائق كتاب الحقائق الشرعية فهو مسلم وان اردت استعمالها فيما استعملها الشارع فهو لا شك بعيد وعن الثاني ان التواتر دل على النقل في اكثر الاسماء والاحاد يفيد في امور الشرعية ولانه انما يجب عليه ان يوقفنا على مقصوده لو لم يفهم من هذه الالفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد اخرى فاذا فهم فقد حصل الغرض قوله يلزم التكليف بما لا يطاق لو لم يفهمنا قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفهم فهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك قوله التفهيم انما يكون بالنقل قلنا ممنوع بل بالتكرير والقرائن كما قلناه

البحث الرابع في اشتمال القران على المعرب ولقد ناسب ما يجيء فيه الكلام في ان القران هل يشتمل على كلمة غير عربية ام لا فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون والاقرب الاول لنا وجوه **الاول** اتفاق النحاة على ان مثل ابراهيم واسماعيل غير منصرف للعجمة والعلمية **الثاني** وهي بنطية وقسطاس وهو رومي **الثالث** انه م بعثت الى الاسود والاحمر والاجماع دل على عموم رسالته وانه مبعوث الى اهل كل لسان والقران والقران انه م دل عليه قوله وما ارسلناك الا كافة للناس فيمكن ان يكون الكتاب جامعا لكل لغة ويتحقق خطابه للكل اعجازا او بيانا **الرابع** لا استبعاد في وجود ذلك لوجود الحروف في اوائل السور احتج الباقون بوجوه الاول قوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي فنفى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بالتنويع بانه اعجمي وعربي ولا ينبغي الاعتراض وفيه اعجمي الثاني قوله بلسان عربي مبين قوله انا انزلناه قرانا عربيا ثم اعترض على الاولين بجواز اشتمال جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته م لا توجب اشتمال القران على جميع اللغات على هذه الالفاظ وعموم نبوته م لا توجب اشتمال القران على جميع اللغات لعدم ذلك

ولا مجاز في الكلمة الواحدة والجواب المعنى من سياق الاية الكلام العجمي ومخاطبة عربي لا يفهم وقد كانوا يفهمونها
معا السطوع فالمعنى العجمي لا يفهم وقولهم باتفاق اللغات في تلك الالفاظ بعيد **الخامس** في عدم وقوع النقل
دليل نفي الاول ان النقل على خلاف الاصل لتوقفه على الوضع اللغوي ونسخه والوضع الاخير فيكون مرجوحا بالنسبة
الى ما يتوقف على وضع واحد ولدلالة الاستصحاب على بقاء الوضع الاول ولانه ان ساوى احتمال النقل وعدمه
لم يحصل التفاهم حالة التخاطب الا بعد السؤال عن البقاء على الوضع والنقل الثاني لا نزاع في ثبوت المتواطئ
بالاسماء الشرعية واختلفوا في المشترك والاجود وقوعها فان الصلوة تستعمل في معان متعددة ولا يجمع
جامع فانها يتناول ما لا قراءة فيه كالاخرس وما لا سجود فيه ولا ركوع كصلوة الجنازة وما لا قيام فيه كالقاعد
والمومى وليس بينها قدر مشترك يجعل اسما للصلوة وفيه نظر لاحتمال ان يكون بينها معنا مشترك وان كنا
لا نعلمه فانه اولى من اعتقاد الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل سلمنا لكن الفعل الواقع على احد الوجوه
المخصوصة جامع لها بالمجاز وضع لفظ الصلوة سلمنا لكن الصلوة الشرعية حقيقة انما يقال على ذات
الركوع والسجود والقراءة واما صلوة الاخرس والجنازة والمومى فانها مجاز وهو اولى من الاشتراك الثالث
الالفاظ المترادفة لا توجد في عرف الشرع لان النقل الشرعي على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة ولا حاجة
الى المترادف فلا توجد الرابع الافعال تابعة للمصادر فان كانت المصادر شرعية فالافعال شرعية
وان كانت لغوية فهي لغوية ولم يضع الشارع فعلا ولا حرفا بالاستقراء وكون الافعال شرعية بالعرض
لا بالذات الخامس صيغ العقود مثل بعت وقبلت وطلقت انشاءات لا اخبارات وان كانت بصيغة
في اللغة وقد يستعمل شرعا فيها البحث في انها اذا اطلقت يحصل بها الكلام انشاءات لوجوه **الاول** من خواص
الخبر التصديق والتكذيب وهما منتفيان هنا **الثاني** ليست اخبارا عن الماضي والحال والا كانت
كاذبة ولامتنع تعليقها على الشرط فان التعليق يتوقف وجود الصلوة على وجود المعلق عليه
والداخل في الوجود لا يتوقف دخوله على غيره في الوجود لاستحالة تقدم المشروط على شرطه ولا عن المستقبل
اذ ليس دلالتها على المستقبل باقوى من قوله ستطلقين في المستقبل ولو صرح بذلك لم يقع وكذا في
قوله انت طالق وفيه نظر لان دلالة انت طالق وطلقت على وجود الطلاق ازيد دلالة ستطلقين وما
يلزم من عدم ترتب الحكم على السبب الضعيف عدم ترتبه على القوي مجازا ان يرتب الشارع وقوع الطلاق
على الاخبار بوقوعه في المستقبل بصيغة اقوى في الدلالة على الوجود من غير اعتبار الاستقبال او انها اخبار
عن الحال والا ورد لانه اخبار وسبب فتعددت الجهة والتعليق قرينة صارفة عن الحقيقة **الثالث**
هذه الاخبارات ان كانت كاذبة لم يعتد بها وان كانت صادقة فان توقف وقوع الطلاق على

هذه الصيغ

هذه الصيغ دار لان الصدق الخبر يتوقف على ثبوت مخبره فلو انعكس دار فان ثبوت المخبر هنا هو النطق
وان لم يتوقف فاما ان يفتقر الى سبب يقع مع تحققه وان لم يوجد هذا الخبر ويتحقق مع انتفائه وجد الخبر وهو
باطل اجماعا ولا يمكن ان يكون هذه الصيغة شرطا لتاثير السبب والا لتقدمت لكن الخبر الصادق
لتقدم مخبره عليه وفيه نظر فان الدور انما يلزم لو توقف ثبوت الخبر وليس على صدق الخبر بل على ماهية الخبر
ويمنع عدم الاعتداد بالكذب كما في الظهار والقبح لا يتم من الاشاعرة ويجوز عند المعتزلة اذا اشتمل على
مصلحة كلية لتخصيص النبي بحكم **الرابع** امر الزوج بالطلاق في قوله فطلقوهن فيجب ان يكون مقدورا
وليس الا قوله انت طالق فيكون المؤثر **المطلب الثالث** في المجاز وفيه مباحث الاول في اثباته المحققون
عليه ونفاه الاستاذ ابو اسحق وسلطان العرب لنا انه قد اشتهر في اللغة اطلاق الاسد على الشجاع والحمار
على البليد وغير ذلك مع الاتفاق على انها لم توضع في اللغة لهذه المعاني بل لغيرها واطلقت عليها
لمشابهة ما ولا يعني بالمجاز سوى هذا لا يقال يجوز ان يكون حقائق في هذه الصور لانا نقول انه لم يظهر
او لترجح المجاز على الاشتراك ولان سبق تلك المعاني الى الذهن دون هذه مع عدم السبق في المشترك ينفي
الاشتراك احتج المانعون بانه يخل بالفهم ولانه ان افاد المجازي مع القرينة لم يكن مجازا اذ لا يحتمل غيره اذا
معها فيكون حقيقة فيه واذا لا يفيد شيئا مع عدمها فلا يكون حقيقة ولا مجازا ولان كل معنى مجازي فله لفظ
موضوع له فلا يعدل عن الحكم عن لفظه الى استعارة غيره لما فيه من التطويل بل ان ذكر القرينة وعدم الافادة للمقصود
ان خلى عنها والجواب عن الاول المنع من الاختلال في الفهم لانه اذا اراد المجاز ذكر معه القرينة ولانه استبعاد
وعن الثاني انه نزاع في العبارة او يقول اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا يقال انه
اللفظ مع القرينة يكون حقيقة فيه لان القرينة ليست موضوعة حتى يجعل المجموع لفظا واحدا والا
بالوضع والحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعن الثالث ما سيأتي من فوائد المجاز **البحث الثاني**
في اثباته في القران وكان المجاز واقعا في اللغة فكذا هو واقع في القران والسنة خلافا للظاهرية واخطأ
من نقل عن الامامية موافقتهم فانهم نصوا على وقوعه في القران لنا قوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية جدارا
يريد ان ينقض الى غير ذلك من الايات وهي كثيرة احتجوا بان المجاز كذب ولهذا يمكن نفيه ولان المجاز
ركيك والله تعالى منزه عن ذلك ولانه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة ولانه انما يفيد مع القرينة وربما
خفيت فيقع المكلف في الجهل وذلك قبيح من الحكيم ولاستلزامه كونه تعالى متجوزا ولان كلامه حق وكل حق فله حقيقة
والحقيقة مقابلة المجاز ثم اعترضوا بمنع المجاز فيما قلنا اما قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه موضوع لنفي الشبيه
اذ الكاف للتشبيه واما قوله واسئل القرية فالقرية عبارة عن الكثير المجتمعين لانها ماخوذة من القرو وهو الجمع

سلمنا لكن الامتناع في انطاق الجدران مقدرته نعم خصوصا في زمن الانبياء وان خرق العادة بها جايز وقوله يريد ان ينقض حقيقة ايضا لامكان ان يخلق الله في الجدران اراده والجواب المنع من كون المجاز كذبا وانما يلزم لو اريد من الحقيقة ان الناس يعدون المستعار والمجاز حسنا ويقبحون الكذب وليس المجاز من الركيك بل هو افصح وابلغ في تحصيل مقاصد المتكلم ولا يشترط في الاتيان بالمجاز بعد الحقيقة وخفاء القرينة ليقع المكلف فلا يوجب المنع كالمتشابهات ولم يطلق عليه تعالى اسم المتجوز لايهام التشابه لان اسمائه توقيفية وكون كلامه تعالى حقا يستلزم الحقيقة بمعنى الصدق لا بالمعنى المقابل للمجاز والكاف موضوع لنفي التشبيه وليس مرادا هاهنا والا لزم نفي مثل مثله وهو اشراك وكفر على ما تقدم والقرية الحقيقية هو الموضع الذي يجتمع فيه الناس لا الناس المجتمعين ولا للاجتماع والسؤال لم يقع للجدار قطعا وانما قصدوا اهلها وكذا في ارادته على ان هذه الايات يدل على المعانية بالمجاز من غير تاويل لقوله تعالى فاعتدوا عليه وجزاء سيئة سيئة مثلها واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل من الرحمة الحج اشهر معلومات لهدمت صوامع وبيع وصلوات الله نور السموات والارض الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله الى غير ذلك من الايات **البحث الثالث** في غاية الباعث عليه مع انه على خلاف الاصل على ما سياتي قد يكون جوهر اللفظ وان يكون لفظ الحقيقي ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفها ولتباين تركيبه او ثقل وزنه والمجازي قد يكون عذبا فيعدل اليه عنها وقد يكون عوارضه وان يكون اللفظ المجازي صالحا للسجع وازدوام الثالث الكلام كقولهم وسم باخذ بدالاان تغضوا فيه فاذا فرغت فانصب والى ربك فارغب ولقول بعضهم حتى عاد تعريضك تصريحا ولم تصحيحا والمطابقة وهي الجمع بين الشيء وضده كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتاكم وقولهم حتى المال عيان شاهد لعين قائمة والمجانسة وهي ان يورد كلمتين تجانس كل واحدة صاحبتها في تاليف حروفها كقولهم واسلمت مع وقال معوية لعبد الله ابن عباس ما بالكم يا بني هاشم تصابون في ابصاركم قال كما تصابون في بصائركم والمقابلة وهي ايراد الكلام مقابلته بمثله في المعنى مثل ومكروا مكرا ومكرنا مكرا فالمكر منه تعالى العذاب جعل مقابلا لمكرهم ليس او في اللفظ ليس يرجع الى الكفاية الامامية كمن اضاف الى العجز الجناية جعل مقابلا الكفاية العجز وبازائها العلم الجناية وغيرها من اصناف البديع والزوائد ولا يصلح الحقيقة لذلك وقد يكون المعنى نفسه بان يكون ابلغ في الوصف بالشجاعة من قولك رايت رجلا كالاسد او للتعظيم مثل سلام على مجلس العالية فانه ترك الحقيقة اجلالا او للتحقير كالغايط او الزيادة البيان وهو الذي يذكر للتوكيد او لتكليف الكلام فان النفس اذا سمعت المعنى المجازي حصل لها شوق الى الوقوف على كمال المعنى الذي لا يحصل مع الحقيقة اذ يحصل المعرفة التامة فلا يحصل سوق

الشوق

الى الشيء لاستحالة تحصيل الحاصل بخلاف المجاز الذي يحصل به التعريف من بعض الوجوه فيحصل بالوجه الذي عرفه ليس والمقدار الكامل انه فيحصل لذات والالام معا فيرد واللذة اذا حصلت عقيب الالم كانت اقوى وكان الشعور بها اتم فاذا عبر عن المعنى بلفظ الحقيقي حصلت المعرفة التامة فلا يحصل اللذة القوية واذا عرف بلازم عرفي لا على سبيل الكلام فيحصل الحاله تشبه الدغدغة النفسانية فلهذا كان المجاز اولى **البحث الرابع** في اقسامه اعلم ان الالفاظ منها بسائط ومنها مركبات وكل واحد منهما قد يستعمل في موضوعها الاصلي وهو الحقيقي وقد ينقل عنه فيكون مجازا فالمجاز اذن اما ان يقع في المفردات او في المركبات او فيهما معا اما المفردات اتفق عليه المحققون كالاسد للشجاع وحمار للبليد واما في التركيب فكذلك ايضا خلافا لبعضهم وذلك بان يستعمل كل واحد من اللفظين في معناه الحقيقي لكن التركيب غير مطابق كقوله اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي وكل واحد من هذه الالفاظ المفردة مستعمل في موضوعه لكن اسناد اشاب الى كر الغداة ومر العشي ليس بحقيقي لحصول المراد منه ومثل طلعت الشمس وقلب الزيد واما الذي يقع فيها كقولك احياني اكتحالي بطلعتك فان الاكتحال هنا مجاز افرادي والاحياء ايضا مجاز افرادي واسنادي الاحياء مجاز تركيبي لانه غير مسند الى الاكتحال حقيقة قال بعضهم جهة الاسناد واحدة فالمجاز في المفرد خاصة وهو ممنوع وليس بجيد فان اسناد الفاعلية والمفعولية متغايران فاذا كان اللفظ بحيث يصح اسناده الى الاخر اسناد الفاعلية كان اسناده اليه اسناد المفعولية مجازا بالعكس **البحث الخامس** في اقسام المفرد وهي اثنا عشر **الاول** اطلاق اسم السبب على المسبب فالمادة سال الوادي والصورة تسمية اليد قدرة والفاعل تسمية المطر بالسماء والغاية تسمية العنب خمرا او العقد نكاحا **الثاني** العكس تسمية المرض الشديد موتا وكانت الغاية علة باعتبار ماهيتها معلولة باعتبار وجودها جمعت العلاقتين وكان المجاز فيها اولى من غيرها في الاسباب ولما استلزم السبب المعين والمسبب المعين السبب المطلق لا المعين لان نقل اسم السبب الى المسبب احسن من عكسه **الثالث** التسمية بالمشابهة كالشجاع بالاسد والبليد بالحمار ويسمى هذا بالاستعارة وهذه المشابهة قد يكون في الشكل كالانسان للصوره او في صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع لا على الحافي بها **الرابع** التسمية باسم الضد وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه ويمكن ان يلحق بالمشابهة المشابهة بين السيئة وجزائها **الخامس** نقل اسم الكل الى الجزء كاطلاق اسم الخاص على العام وكذا عكسه كما يقال للزنجي اسود والاول اولى لاستلزام الكل الجزء دون العكس والملازمة سبب في التجوز **السادس** تسمية الامكان بالوجود كما يقال للخمر في الدن انها مسكرة **السابع** اطلاق المشتق بعد زوال المشتق منه كالضارب لمن فرغ منه باعتبار انه كان عليه والمعتق عبدا **الثامن** تسمية بما يؤول اليه كالشارب بالسكران **التاسع** المجاورة كالرواية المنقولة من الجمل الى الظرف **العاشر** المجاز بسبب ترك اهل العرف استعمال

بما كانوا يستعملون فيه كالدابة في الحمار لا يقال كون اللفظ الدابة مجازا ان كان باعتبار هجره واستعماله في الفرس وحده
فهو من باب اطلاق اسم العام على الخاص وان كان باعتبار المنع من استعماله في غيره وهو باطل فان المجازية تنفيذ بعرض اللفظ
من جهة دلالته على معناه لا من جهة عدم دلالته على الغير لانا نقول استعمال الدابة في الكلب والحمار بالنسبة الى الوضع الاول في
العلاقة بينه وبين موضوعه وحقيقته اللغوية الا ان المجاز من باب المشابهة فيدخل فيما تقدم **الحادي عشر** المجاز باعتبار
الزيادة والنقصان **الثاني عشر** تسمية المتعلق باسم المتعلق تسمية المعلوم علما والمقدور قدرة **البحث السادس** في محل
قد عرفت ان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وعرضنا ايضا في غير هذه الصناعة ان ما بسائط الالفاظ ثلثة اسم وفعل وحرف
فالحرف لا يدخل المجاز بالذات لعدم استقلاله بالمفهومية وانما يفيد مع انضمامه الى غيره فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فلا مجاز
وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه كان مجازا في التركيب لا في المفرد واما الفعل فهو دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في
زمان معين فهو مركب من المصدر والزمان والنسبة فالم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا
ثبوت ذلك المصدر لشيء وفيه نظر وان مجازية المركب لا ينحصر في مجازية اجزائه لكون الفعل مجازا اما باعتبار صيغته
وان تدل وضعا على زمان ماض ويستعمل في المستقبل مجازا وليس في المشتق منه وايضا فان المضارع قيل انه مشترك
وقيل انه مجاز من احدهما اي بين حقيقة في الاخر واختلفوا في الحقيقي منهما باعتبار المجاز اولى من اعتبار الاشتراك والثاني
صيغة الاخبار قد يرد بالانشاء والتهذيب وغيره واعتبار المجاز فيها اولى من الاشتراك واما الاسم ليست مجازاة
لان شرط المجاز استناد النقل الى علاقة بين الاصل والفرع وهي منفية في واما الاسم ليست مجازيته فاما ان يكون علما
او اسما اشتقاقيا او اسم جنس والاعلام الا انه ما حصل له المشتق منه فاذن المجاز في الحقيقة انما هو في اسماء الاجناس
وفيه نظر لان الاعلام الا انه اما حصل له واما المشتق فالم يتطرق المجاز الى المشتق منه لم يتطرق الى المشتق الذي
لا معنى له فان المشتق مركب من المشتق منه ومن صيغة خاصة تدل على الفاعلية او المفعولية مجازا ان يكون المجاز في الصيغة
كما قلنا في الفعل فقد يتساوى اسم الفعل اذا كان بمعنى الماضي عند بعضهم او بمعنى المستقبل فانه يكون مجازا الا باعتبار
مجازية المشتق منه ولان اسم الفاعل قد يأتي بمعنى المفعول مجازا ولان الفعل قد يأتي بمعنى الفاعل وبمعنى المفعول
واعتقاد المجازية في احدهما اولى من اعتقاد الاشتراك **البحث السابع** في شرائطه وهي ثلثة **الاول** لا بد فيه من العلاقة بين
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والا لكان اختراعا لا يقال يلزم منه القياس في اللغة لانا نقول انما يكون قياسا لو سميناه
حقيقة لاجل العلاقة ونحن لا نقول به بل انما نسميه على سبيل المجاز ولهذا يصح نفيه ولو اثبتنا حكم الاصل في الفرع
لا لمنع مناسبة كما امتنع في الاصل وفيه نظر لانا نمنع الملازمة والسبب ليس التسمية بل المعنى الحقيقي **الثاني** انتفاء المانع
بان لا يمنع اهل اللغة منه فانهم لو منعوا منه لم يجز الاستعمال كما انهم منعوا من استعمال نخلة لطويل غير الانسان وشبكة للصيد
والابن للاب وبالعكس وغير ذلك ولان لا يمنع الشرع منه كما منع من اطلاق اسم الكافر على المؤمن باعتبار كفر تقدم او جعلناه

مجازا

مجازا او باعتبار المعنى الحقيقي كالتعظيم اذا صارت مجازا عرفيا **الثالث** شرط جماعة النقل بعينه ان اللفظ لا يستعمل
في معناه المجازي في كل صورة الا اذا نقل عن اهل اللغة عليه ومنع منه آخرون وهو الاقرب لنا لو كان نقليا لتوقف
اهل العربية عليه والتالي باطل فالمقدم مثله ولانا قد بينا ان الشارع يجوز بالفاظ عربية في معان لم يعرفها اهل اللغة
وكذا كل اهل علم من العلوم المستخرجة اصطلاحهم وضعوا لها الفاظا عربية للمناسبة فيكون مجازا وفيه نظر اذ الثابت الوضع
العرفي اما المجاز فلا واستنادا الوضع الى المناسبة ممنوع ولانه لو كان نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة مع انهم
افتقروا اهل البيان وجوها للمجازة والاستعارات مما يحتاج الى استخراجها الفكر والنظر الدقيق قبل المستخرج بالفاحات النظر
لاستخراج حسن المجاز وللاطلاع على الحكمة ولان النظر انما هو للواضع وايضا لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة
بل كان النقل فيه كافيا قبل الافتقار الى العلاقة وانما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها ولانا
اطلاق الاسم عليها من باب الاشتراك لا من باب المجاز ولانك اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض
من التعظيم انما يحصل باعارة معنى الاسد له فانك لو اعطيت الاسم دون المعنى لم يحصل التعظيم واذا كانت اعارة
اللفظ تابعة لاعارة المعنى وكانت اعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة لم يتوقف استعمال اللفظ المستعار
على السمع وفيه نظر لحصول التعظيم باعارة الشجاع احتج المشترطون بان العلاقة لو كفت لجاز تسمية غير الانسان نخلة
والصيد شبكة والثمرة شجرة وظل الحائط حائطا والابن ابا لما بينهما من المشابهة والعلاقة وليس كذلك ولانه
لولا ذلك لكان اطلاق اسم الحقيقة عليه اما القياس او اختراعا من الواضع المتأخر والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
ولانه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا والجواب عن الاول ان العلاقة كافية والمنع من التسمية لمنع اهل اللغة منه
لا يقال يقع التعارض بين المقتضي وهو وجود العلاقة وبين المقتضي للمنع وهو منعهم لانا نقول جاز
ان يكون المقتضي للجواز مشروطا بعدم ظهور المنع ومع الظهور ينتفي المقتضي وعن الثاني انه ليس بقياس
ولا باختراع فان اهل اللغة اذ نصوا على العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وكلما وجدنا تلك العلاقة
جاز لنا التجوز وعن الثالث ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع
اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة **البحث التاسع** في ان المجاز ليس غالبا قال
ابن جني اكثر اللغة مجازاة اما الفعل فاذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد
فيلزم وجود كل فرد من الافراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان وليس بجيد لان المصدر دال على الماهية
من حيث هي هي وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وهو توهم على انه دال على جميع اشخاصها ثم قال واذا
قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت مخاطبا ضربت رأسه لم يكن
قد ضربته من جميع جوانبه واعترض ابن مشوبه بان المتألم زيد لا بعضه خطاء لانا نبحث في الضرب لا الالم والضرب

اساس بعض بعضهم من جسم بجسم حيوان والاساس يرجع الى اجزاء الجملة وبهنا مجاز من وجه اخر فانكم اذا قلت

رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها

وانما هو اجزاء اصلية لا يتصور شيء من ذلك فصل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسند بدل

فيها اليها فكان مجازا مع الرؤية انما يتناول سطحه الظاهر وذلك وليس في ذلك حقيقة زيد بل انما خارج عنه او جزء

منه ومثل هذا المجاز من باب مجاز التركيبي العقلي لان صيغة رايت او ضربت قد استعمل في معناها الحقيقي وزيد

من الاعلام فلا يكون مجازا بل المجاز وقع في النسبة والتركيب **البحث التاسع** في ان المجاز على خلاف الاصل

قد عرفت مما مر ان فائدة الوضع ولا انها لم يكن اصلا لكان اما ان يكون المجاز هو الاصل او لا واحد منهما فالاقسام والقسمان

باطلان اما الاول فبالاجماع وبانه مناف للحكمة فانه من الممتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى يكتفي في التعبير عنه ثم يكون استعمال

فما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة واما الثاني فلانه يحصل التردد ويختل الفهم ويصير كلام الشرع مجملا بين حقيقة ومجاز

وكذا جميع ما ينطق به العرب للتردد في تلك الالفاظ بين حقايقها ومجازاتها فكان لا يحصل الفهم الابعد الاستكشاف

ولانه لو تجرد اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو محال اذ اشترط حمله على المجاز

والقرينة فان الواضع لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناه او عليهما معا وهو محال والا لكان حقيقة

في ذلك المجموع لو قال احملوه عليهما معا ولو قال احملوه اما على هذا كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو محال والا لكان

مهملا لا مستعملا ولان المجاز يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونقله الى الفرع وعليه النقل والحقيقة يتوقف

على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل مغايرا او اكثر وقوعا وهو دليل الاصالة لغة وجب ان يجري على نهج البلد

سبق الحقيقي الى الذهن دون المجازي ولو قال لنا مثل ذلك في المجاز كان حقيقة لا مجازا وللاجماع على ان الاصل

الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وقال

الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملانا فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة

ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة والا لما شاع ذلك تذنيب الحقيقة قد تهجر وتكثر استعمال المجاز الى حد يحصل

التعاكس فيه فتصير الحقيقة مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية اذا عرفت هذا فاذا دار اللفظ بين

الحقيقة المرجوحة التي لم ترجح الى حد المجاز وبين المجاز الراجح القاصر عن كونه حقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة اولى

عملا بالاصل وقال ابو يوسف المجاز اولى عملا بالراجح وقيل بالتعارض لوجود وجه الرجحان في كل منهما والمرجوحية

باعتبارين فيحصل التعادل **البحث العاشر** في ان المجاز المركب عقلي الفعل اذا كان بحيث يصدر من ذات

قادر فاسناده في الحقيقة الى تلك الذات لانها المؤثرة فيه فاذا اسند الى غيرها كان مجازا عقليا لان الاسناد

الى المؤثر حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله منه متعلقا الى غيره نقل الحكم العقلي لا اللفظ اللغوي كقولهم واخرجت الارض

اثقالها

اثقالها ما تنبت الارض والاخراج والانبات انما يسندان في الامر على سبيل الحقيقة الى الله فاسنادهما

الى الارض يكون لا شك مجازا عقليا لا ايقال اخرج وانبت في اصل الوضع بازاء الخروج والنبات المسندين الى المؤثر

القادر فاذا استعملا في صدورهما من الارض فقد استعملا في غير موضوعهما اللغوي فكان مجازا لفظيا لانا نقول

الافعال تدل على صدورها من شيء فاما غيره دالة على خصوصية ذلك المؤثر والا لكان لفظ اخرى يجزلها ما فكلا

يحتمل مفرده التصديق والتكذيب من غير انضمام شيء اخر اليه وليس كذلك ولصحة اخرجه القادر وغير القادر وليس

الاول تكريرا ولا الثاني نقضا وفيه نظر لان التاكيد ليس تكريرا او التجوز ليس نقضا وذكر غير القادر قرينة ولانه

لو سلم استناده الى القادر لكن لا دلالة على خصوصية ذلك القادر والا لزم حصول الاشتراك اللفظي بحسب تعدد القادرين

والا لبث هذا فاذا اضيف ذلك الفعل الى غيره ذلك والذي هو صادر عنه لم يكن التغيير واقعا في مفهومات الالفاظ

بل في الاسناد والفرق بين هذا النوع من المجاز وبين الكذب القرينة الحالية كالعلم والظن بانتفاء الكذب المخبر

فيعلم ارادة المجاز وكان يقترن بالكلام بيان خصوصية قائمة بالمتكلم دالة على ان المراد ليس الحقيقة وكان يعلم

بسبب خصوصية الفضلية انتفاء داعي المتكلم الى ذكر الحقيقة فيعلم ارادة المجاز والمقالية بان تذكر عقيب كلامه

ما يدل على غير ظاهره **المطلب الرابع** في مباحث مشتركة بين الحقيقة والمجاز وهي اربعة **الاول** في عدم التلازم

بينهما الحق ذلك اما عدم استلزام الحقيقة المجاز فظاهر اذ الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ولا يجب

من وضع اللفظ واستعماله في موضوعه استعماله في غيره العلاقة فلا يجب من الحقيقة المجاز واما العكس فقد ذهب

جماعة منهم فخر الدين الرازي الى خلافه لان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبينه

فهو لا شك مسبوق بالوضع لكن يجب من الوضع الاستعمال فامكن انفكاك المجاز عن الحقيقة نعم يستحيل

انفكاكه عن الوضع الاصلي لكونه تابعا فيستحيل وجوده بدون وجود المتبوع وايضا لو استلزم المجاز الحقيقة

للفظ الرحمن ولم يوجد حقائق وليس كذلك فان الرحمن موضوع للانعطاف وهي للتصرف ولم يستعمل

في ذلك بل يستعمل لفظ الرحمن في الرحيم وعيسى لغير المتصرف وايضا لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق

وشابت لمة الليل حقائق وفيه نظر فان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم حقائق في المفردات لا التركيب

قيل هو مشترك الالزام فان المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم ينقل الوضع هنا وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا

ونعلم استلزام المجاز الوضع المطلق ولا يلزم من عدم العلم بخصوصية انتفائه بخلاف الحقيقة فان الدليل

لم يدل عليها ولم ينقل الاستعمال واحتج المخالف بانه لو لم يلزم الوضع عن الفائدة اذ غايته الاستعمال فيما وضع

له فاذا انتفى انتفت الفائدة وايضا المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا تصريح بوضع في الاصل

لمعنى اخر واللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه والجواب عن الاول من وجهين **الاول**

فايدة الاستعمال ولم يتفق وقوعه ولا يجب من الموضوع الاستعمال في وقت معين بل ولا مطلقا ولا يلزم انتفاء
الفايدة اومن الاستعمال في وقت معين بل ولا مطلقا ولا يلزم انتفاء الفايدة اومن الاستعمال متى
اراد المخاطب ٢ الثاني فايدة التجوز في غير ذلك المعنى وعن الثاني بتبليغ الوضع السابق قولنا اللفظ
متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة قلنا مسلم لكن ليس في هذا الكلام اشعار بوجوب الاستعمال ولو كان
لم يتم نعم فاذا لم يحصل الاستعمال لم يحصل الحقيقة اللهم الا ان يقول انه يلزم امكان الحقيقة فنقول كذلك
المجاز فان الحقيقة يستلزم امكان المجاز ومن اغرب الاشياء اعتراف فخر الدين قبل ذلك فتعليل باستلزام
المجاز الوضع وكونه جايز الخلو عن الحقيقة والمجاز البحث الثاني في امكان الخلو عنهما عرفت بما بينا ان الحقيقة
هي استعمال اللفظ فيما وضع له او اللفظ المستعمل فيما وضع له ومقابلة المجاز لا في اللفظ ولا في الاستعمال
بل في الوضع فيكون هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له او استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا شك في ان الاستعمال
مسبوق بالوضع ففي حالة الوضع قبل الاستعمال لا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا وانما يصير احدهما بعد الاستعمال
ثم انه يندر ذلك بل لا يوجد لعدم معظم الفوايد الوضع وانهم الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا لكونها من الالقاب
والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز في غير ما وضع له وهو يستدعي كونها قد وضعا قبل الاستعمال
لغة واسماء الاعلام ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضع اهل اللغة ولا في غيره لانها لو لم
تكن من وضعهم ثم كل اللفظ مستعمل من كلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا يخرج عن الحقيقة والمجاز واعلم
ان فخر الدين الرازي قال ان دلالة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا واحتج بالاول وليس بجيد
فان الدلالة مسبوقة بالاستعمال البحث الثالث في امكان الجمع بينهما اعلم ان الحقيقة والمجاز من الامور
الاضافية منسوبة الى الوضع ولا شك في جواز اجتماعهما عند تعدد المضاف فان الاسد حقيقة في الحيوان
المفترس ومجاز في الشجاع بل يجب ذلك في كل ما استعمل في حقيقة وله مجاز واما اتحد المعنى فان تعدد الوضع
امكن ذلك ان تضع احد القبيلتين لفظ المعنى ويتجوز به الاخرون في ذلك المعنى بعينه سواء كانوا قد وضعوا
لفظا اخر او لم يضعوا وكذا العرف بالنسبة الى اللغة فان الدابة في الاسد حقيقة لغوية ومجاز عرفي واما
اذا اتحد المعنى والواضع فلا يمكن اجتماعهما في لفظ واحد لاستحالة اجتماع المتقابلات قد تهجر الحقيقة
قد يصير مجازا او بالعكس فان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفيا والمجاز اذا كثر استعماله صار
حقيقة عرفية كالفاظ العرفية فان الغايط حقيقة عرفية في قضاء الحاجة ومجاز عرفي في مكان المطمئن
بل قد تهجر الحقيقة بالكلية فيبقى اللفظ منقولا البحث الرابع في التمييز بينهما وهو يقع من وجوه الاول
الاول تنصيص اهل اللغة عليه بان يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز او غيره كحدهما او خواصهما الثاني

الثاني سبق المعنى الى فهم اهل اللغة عند سماع اللفظ مجردا عن القراين يجعل كونه حقيقة فيه لولا كونه موضوعا
له دون غيره لم يسبق فهمه والمجاز بخلافه وهو الذي لا يتبادر الى الذهن فيه من دون القرينة لا يقال ينتقض
بالمجاز المنقول حيث يتبادر الى الذهن فهمه دون حقيقته فيصدق الحد عليه وباللفظ المشترك فانه لا
يتبادر الى الذهن شيء من معانيه مع كونه حقيقة فيها لانا نجيب عن الاول بان ذلك علم كونه مجازا عند التبادر فلانه
لانهم اخذوا في الخاصة التبادر من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة فيه
لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج النادر بحيث الغالب وليس بجيد فان جعل حقيقة لغوية مع فرض
خلافه خطاء بل الوجه ان يقول انه حقيقة عرفية والتبادر الى العرف غير المتبادر بالنسبة الى اللغة ونحن نريد
بالتبادر بالنسبة الى اللغة التي وقع التخاطب بها اما لغة او عرفا او شرعا وعن الثاني بان المشترك ان كان عاما
في مدلولاته فلا بحث واندفع الاشكال والا فهو حقيقة في الواحد على البدل لا في الواحد عينا والذي هو حقيقة
فيه نقول انه يتبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذي لا يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير
حقيقة فيه وفيه نظر لانه ان عنى بالواحد على البدل واحدا لا بعينه على انه كلي لم يكن اللفظ من قبيل المشترك
على افراده وليس كذلك وان عنى كل واحد بخصوصيته ورد الاشكال والوجه ان نقول النادر دليل الحقيقة
ولا يلزم من عدمه انتفاؤه الثالث استعمال اهل اللغة لفظا مجردا عند قصد الافهام لمعنى معين ولو عبروا عنه
بغيره او عبروا به عن غيره لم يجز ولم يضموا اليه قرينة فيعلم ان الاول حقيقة اذ لولا علمهم باستحقاق تلك اللفظة
كذلك المعنى لما اقتصروا عليها او يكون الثاني مجازا لتعليق اللفظ بها يستعمل تعلقه به يقتضي كونه مجازا للعلم بانتفاء
الوضع مثل واسئل القرية لا يقال جاز ان يكون مشتركا وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله لا يوجب جعله
مجازا لانا نقول الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز اولى منه مع التعارض واذا عرفت هذا فنقول مهما ثبت كون
اللفظ حقيقة في بعض المعاني واستعمل في غيره حكم بكونه مجازا اذا لم يكن بينهما معنى مشترك يصلح للموضوعية ولم يكن
مشتركا الخامس اذا وضع اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله في بعض موارده ثم استعملوا بعد ذلك في غير ذلك الشيء عرف
كونه مجازا عرفيا كالدابة للحمار السادس الاطراد في الحقيقة وعدمه في المجاز فقولنا عالم لما صدق قولنا في علم صدق
على كل ذي علم بخلاف المجاز فانه يصح واسئل القرية ولم يصح واسئل البساط واعترض عليه بان الدعوى العامة لا تثبت
بالمثال الواحد وايضا ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد النص فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في
جميع موارد نص الواضع فلا فرق بينهما وان اراد استعماله في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى
كان قياسا في اللغة وهو باطل سلمنا جوازه لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة فانها قد لا تطرد بان تمنع من العقل
كالدليل عند من يجعله حقيقة في فاعل الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لا جرم لم يحسن استعماله في حقه تعالى الا مقيدا

او يمنع السمع كتسمية نعم بالفاضل والسخي فان الحقيقة ان وجدت لكن السمع منع منه او يمنع منه اهل اللغة كا
لا يقال الابلق في غير الفرس فانه قالوا الابلق موضوع لما اجتمع منه اللونان كونه فرسا قلنا لو جاز بهذا المجاز في كل مجاز لا اطراد
الاعتذار بمثله فيبطل الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وكذا القارورة حقيقة في الزجاج الخاصة لكونها
للقرار المايعات وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز لا يسمى قارورة قال بعض المتاخرين علامة المجاز عدم الاطراد في
مدلوله مع عدم ورود المنع من اللغة او الشرع ولا يرد اطراد بعض المجازات مع انه ليس حقيقة لان عدم الاطراد
دليل الحقيقة المجاز ولم يجعل الاطراد دليل الحقيقة والتزم بعضهم الدور لان عدم الاطراد الذي جعل علامة
على المجاز قد يوجد في الحقيقة كالسخي وغيره وهو حقيقة فان قلت عدم الاطراد هنا لمانع قلنا عدم الاطراد
انما يدل على المجاز اذا لم يكن وانما يعرف انه ليس لمانع لو كان مجازا وفيه نظر لمنع الملازمة الاخيرة السابع
امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الامر اذا كان موضوعا للصيغة لا يصح ان يشتق لموضوعها منها امر عدم
المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك لان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر والمامور
ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق ويضعف بعدم دلالة المثال على العمومية وبانتقاضه
بقولهم للبليد حمار وجمعه حمر وفيه نظر لمغايرة الجمع الاشتقاق وايضا الرايحة حقيقة في معناها ولم يشتق
منها الاسم ايضا فلا يقال للجسم الذي قامت به الرايحة المتروح الثامن ان يكون الاسم قد اتفق على
حقيقة في غير المسمى المذكور وجمعه يخالف جمع المسمى المذكور فيعلم كونه مجازا فيه كالامر فانه يجمع بالمعنى الحقيقي باوامر
وفي الفعل بامور ويضعف بان اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر فقد يجمع
اللفظ الواحد الحقيقي بجموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجاز في الجمع التاسع المعنى الحقيقي اذا كان
متعلقا بالغير فاذا استعمل فيما لا يتعلق بشيء كان مجازا فالقدرة اذا اريد بها المعنى الحقيقي وهو الصفة
المؤثرة كان متعلق بالمقدور واذا اطلقت على المقدور كما في قولهم انظر الى قدرة الله فلا مقدور لها
فلم يكن لها متعلق فيكون مجازا وهو ضعيف لاحتمال كون اللفظ حقيقة فيهما ويكون بحسب احدى
حقيقة متعلق دون الاخرى وبالجملة التعلق ليس من توابع كون اللفظ حقيقة بل من توابع المسمى العاشر
صحة النفي دليل المجاز وعدمها دليل الحقيقة فانه يصح نفي الحمار عن البليد ولا يصح نفي الانسانية عنه قيل انه يلزم
الدور لان صحة النفي لا تثبت الا بعد معرفة كونه مجازا الحادي عشر التزام تقييده دليل على المجاز مثل جناح الذل
ونار الحرب الثاني عشر توقفه على المسمى الآخر دليل المجاز مثل ومكروا ومكر الله الفصل السابع في التعارض بين احوال الالفاظ
اعلم انه لما امتنع استعمال الالفاظ فيما بل الواضع نفسه فلم يصفه وابا اللفظ على المعنى ولم يوجبوا ثبوته في موضوع بل
جوزوا مرجوحية عنه وحذفه بالكلية مع بقاء ما يدل عليه التزاما واقصى هذا الاتساع بهم الى تجويز اتحاد اللفظ مع تكثر

معناه

معنا كالمشترك والى انتقاله عن موضعه من غير اهمال له بالكلية كالمجاز او بالكلية كالمنقول او عن بعض موارده
كالمخصص والى حذفه مع قيام ما يدل عليه كالاضمار وكانت هذه الاشياء غير مستفاد بل يمكن اجتماعها في اللفظ
الواحد او اجتماع عددها وامكن الاكتفاء بواحد منها عن صاحبه وكان الاكتفاء بها يجب المصير اليه مع امكانه لا جرم
وجب النظر فيه او كونه الملتفت به ولما كان اختلال الفهم انما يحصل بامور خمسة الاول الاشتراك الثاني النقل العرفي
والشرعي الثالث المجاز الرابع الاضمار الخامس التخصيص والا فمتى انتفت ثبت شرط بتوقف عليه وجود المذكور
لا حمل اللفظ وجب النظر في التعارض بينها ودليل الحصر مع الانتفاء الاشتراك والنقل يكون اللفظ موضوعا
لمعنى واحد ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد باللفظ ما وضع له ومع انتفاء التخصيص يكون المراد جميع
ما وضع له وانواع التعارض عشرة لحصول اربعة من المشترك والاربعة الباقية وثلثة بين المنقول والثلثة و
اثنان من المجاز والباقيين وواحد من الباقيين فههنا مباحث الاول اذا تعارض النقل والاشتراك
فالاشتراك اولى خلافا لفخر الدين الرازي وجماعة لقولهم الطواف بالبيت صلوة فمنقول فيشترط فيه الطهارة
كالصلوة المنقولة فلو قال الخصم مشترك بين المعهود الشرعي واللغوي كان ادعاء النقل اولى عندهم لنا وجوه
احدها ان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول والاشتراك لا يقتضي النسخ فيكون
اولى لما ثبت من اولوية الاشتراك على النسخ الثاني انه لم ينكر المحققون الاشتراك وانكر كثير منهم النقل الثالث
تطرق الخطاء في المنقول ثابت دون المشترك فان المشترك ان وجد معه القرينة عرف السامع القصد عينا
وان لم يوجد تعذر عليه الحمل فيتوقف فلا خطاء على التقديرين وفي النقل ربما خفي عنه النقل الى الجديد فيفهم الاول
وليس مرادا فحمله عليه فوقع في الخطاء الرابع النقل يقف على ما يقف عليه المشترك وزيادة فيكون مرجوحا وذلك
ان الاشتراك يمكن حصوله بوضع واحد فيقول الواضع وضعته لهذين تحصيلا للغرض التعريف الاجمالي اما النقل
فيقف على وضع جديد والموقوف على امور كثيرة مرجوح بالنسبة الى الموقوف على الواحد منها الخامس مفاسد الاشتراك
قد يحصل النقل دون العكس فان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الثاني ولم يعرف انه نقل الى الثاني
فظنه مشتركا فحصلت له مفاسد الاشتراك مع مفسدة جهله بالنقل وجميع مفاسد المنقول فكان الاشتراك اولى
الكل كالمشترك اكثر وهو دليل الرجحان والارجح الوضع اكثر اللفظ المفاسد عن علي افتها اجاب فخر الدين عن ذلك
كلها بان الشرع اذا نقل اللفظ من معناه اللغوي الى الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل وان يبلغ الى حد التواتر
فتنتفي مفاسده اجمع وليس بجيد اما اولا فلان البحث ليس في نقل شرعي بل مطلق النقل والاشتراك فان نقل العرف
او اهل اللغة لو نقلوا لفظا لم يجب عليهم المبالغة الى حد التواتر واما ثانيا فلان اشتهار النقل كيف يزيل فسخ الحكم
الاول وتوقفه عليه وعلى وضع جديد وقلة وجوده واما ثالثا فلان التواتر انما يحصل بالتدريج والمفاسد حاصلة قبله

وامارابعا فلانهما انما يتعارضان في لفظ لا يعلم كونه منقولا ولا مشتركا فانه لو تعارض لفظ منقول مع اخر
مشترك في اثنين مثلا فالحكم بالمنقول اولى لاقتضاء النقل ارادة معنى دون الاشتراك ولا يرد عليه
شيء من تلك الوجوه ثم احتج بان في النقل يكون اللفظ موضوعا لحقيقة واحدة قبل النقل وبعده الا انه
في بعض الاوقات مفرد بالاضافة الى معنى وفي بعضها مفرد بالنسبة الى الاخر والمشترك مشترك في جميع الاو قات
فكان الاول اولى والجواب ان اتحاد المعنى مع حصول المفاسد الثانية من تعدده غير مفيد وقد بينا حصول
المفاسد بسبب التعدد في المنقول ايضا
في ان المجاز اولى من الاشتراك اذا تعارض المجاز
والاشتراك فالمجاز اولى كما تقول النكاح مجاز في الوطي فيكون حقيقة في العقد فيحرم على الابن من عقد
عليها الاب فلو قال الخصم بل هو حقيقة فيه فلعل المراد كان ادعاء المجاز اولى لانه اغلب واكثر والاكثرية
دليل الارجحية والحصول الفائدة وانما منع المجاز دون الاشتراك والغاية في الوضع الاستفادة من اللفظ
وبيان دوام الفائدة ان اللفظ ان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة وان لم يتجرد حمل على المجاز فدائما يحصل
منه الفائدة اما المشترك فان وجدت فيه القرينة افاده تعيين المراد والا فلا ولان المشترك اما يستبعد من استعمال
اللفظ في المعنى وضده او فيه وفي نقيضه ولانه يحتاج الى قرينتين ولان المجاز قد يكون ابلغ واوجز واوفق
ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والمجانسة والروي والازدواج في العبارة اذ قد يعبر عن الشيء
الواحد بلفظ حقيقي وبالفاظ مجازية كثيرة فان قيل الاشتراك اولى بوجوه احدها المشترك ابعد عن الخطاء
لانه ان وجد معه القرينة حمل عليه والا توقف السامع اما المجاز فان وجدت القرينة حمل عليه والا فعلى
الحقيقة فيقع في الخطاء على تقدير ارادة المجاز فعلى التقدير الاول يحصل محذور واحد مع التجرد عن القرينة
وهو الجهل بمراد المتكلم وعلى الثاني يحصل محذوران احدهما هذا والثاني اعتقاد ما ليس بمراد مرادا
الثاني الاشتراك يتوقف على شيء واحد هو الوضع لانه قد يحصل بوضع واحد والمجاز يتوقف عليه وعلى وجود ما يصلح
مجازا وعلى العلاقة المصححة وعلى تعذر الحقيقة فيكون الاول اولى الثالث المشترك اذا دل على دليل على تعذر
حمله على احد معنييه الحمل على الاخر بخلاف المجاز فانه لا ينحصر على تقدير تعذر حمله على الحقيقة الرابع المشترك يفيد
احدهما لا بعينه ودلالة اللفظ على هذا القدر حقيقة لا مجاز فيكون اولى من المجاز الخامس حمله على المجاز يفضي الى نسخ
الحقيقة بخلاف المشترك سح ولا بد للناظر مع الاشتراك من البحث عن القرينة فيبعد عن الخطاء بخلاف
المجاز فانه يحمل على الحقيقة فيقرب من الخطاء السادس كما انه في صورة الاشتراك يحصل بادنى القرائن فانه خاف في الرجحان
وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وزيد عليها السابع المشترك مطرد لانه من خواص الحقيقة فلا يضطرب
بخلاف المجاز الثامن الاشتقاق يحصل من كل واحد من المعنيين فيتسع بخلاف المجاز التاسع يصح المشترك مستقل

يصح المجاز من كل واحد من معنى المشترك فتكثر الفائدة بخلاف المجاز

عن العلاقة

عن العلاقة ومن الحقيقة ومن مخالفة ظاهرا والجواب ان المجاز يجاز من ما ذكرتم البحث الثالث في التعارض بين الاشتراك
والباقي الاول الاضمار اولى من الاشتراك لقوله تعالى في خمس من الابل شاة فيقول الخصم الواجب عين الشاة لان في مشترك
بين الظرفية والسببية فيقول الاخر بل مقدار الشاة لان في للظرفية خاصة فيصير في خمس من الابل مقدار شاة الاختصاص
الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وتعميمه في المشترك فكان اختلال الفهم فيه اكثر لا يقال الاضمار يفتقر الى
ثلث قرائن قرينة دالة على اصل الاضمار واخرى على موضعه وثالثة على تعيين المضمر والمشترك يفتقر الى قرينة واحدة لانا
نقول الاضمار وان افتقر الى ثلث قرائن لكن في صورة واحدة والمشترك وان احتاج الى قرينة واحدة لكن في جميع
الصور وايضا الاضمار اوجز واخصر ويعد من محاسن الكلام قال اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وايضا
من شرط الاضمار العلم بالمضمر فلا يحصل معه اختلال في الفهم بخلاف المشترك الثاني التخصيص اولى من الاشتراك كما
قالوا النكاح حقيقة في العقد فيقتضي قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم منكوحة الاب وان كانت بنكاح
فاسد الا ان هذه المنكوحة خصت من عموم النص فيبقى المنكوحة بالصحيح داخلة تحت التحريم فيقول الاخر بل
النكاح مشترك بين العقد والوطي وليس مراد النص العقد والا لزم تخصيص المنكوحة بالفاسد فتعين
ان المراد الوطي واجاب بالتخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما ياتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم
البحث الرابع في باقي المعارضات احدها المجاز اولى من النقل مثل ان تقول المستدل الصلوة حقيقة في الدعاء
مجاز في المعنى الشرعي لاشتماله على الدعاء من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فيقول الخصم بل هو حقيقة في الشرع بالنقل
وجوابه ان المجاز اولى لافتقار النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغير الوضع وهو متعذر والمجاز يتوقف على
قرينة صارفة عن الحقيقة وهي متيسرة ولا يقال اذا ثبت النقل فهم كل واحد مراد المتكلم لحكم الوضع فينتفي الخلل
في الفهم والحقيقي اذا لم ترد فقد يتعذر المجاز ويخفى وجهه فيقع الاختلال لانا نقول الحقيقة تعين على فهم المجاز
اذ شرط العلاقة بينه وبين الحقيقة والنقل اذا خرج المعنى الاول بقرينة لم يتعين المنقول اليه فكان المجاز
اقرب الى الفهم ولما في المجاز من الفوائد التي لم توجد في النقل الثاني الاضمار اولى من النقل لما قلناه في اولوية
المجاز مثلا ان يقول المستدل لا يجوز بيع الذهب بمثله متفاضلا لانه ربا فيقول الاخر بل العقد صحيح والمحرم الزيادة
وهذا اولى لان الربا على تقدير كونه حقيقة في العقد يلزم النقل في الاية وعلى تقدير كونه حقيقة في مطلق الزيادة
تغير المعنى وحرم اخذ الربا فيلزم الاضمار وهو اولى من النقل الثالث التخصيص اولى من النقل لان التخصيص خير
من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم مثل ان يقول الخصم في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
لفظ البيع حقيقة في كل معاوضة ومبادلة يجري بين الناس خص شرعا كل معاوضة شرعية فيبقى جامعة لشرايط
الصحة ويقول الاخر بل الشرع نقله الى العقد الجامع لشرايط الصحة الرابع المجاز والاضمار سواء كقوله لعبده الطويل ابنا

صلوة فيقول الخصم الطواف تصدق عليه الصلوة مجازا لاشتماله على الدعاء من باب اسم الكل باسم جزئه فيقول الاخر
بل فيه اضمار وهو مثل الصلوة لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة عن الظاهر وكما لا يخفى تعيين المضمر لا يخفى
تعيين المجاز لا يقال الحقيقة تتبادر على فهم المجاز لانا نقول وهو متعين على فهم الاضمار اذ حذفه سقوط
شيء من الكلام بدل الباقي عليه الخامس التخصيص اولى من المجاز كقوله تعالى فاقتلوا المشركين فيقول الخصم
المراد الحقيقة خص به اهل الذمة فيقول الاخر بل المراد غيرهم فيكون مجازا من باب اطلاق الكل على الجزء او نقول
حقيقة اللمس ناقضة لقوله تعالى او لامستم خص لمس المحرم والصغيرة والميتة بخروجهن عن مظنة الاشتهاء فيقول
الاخر بل المراد الوطء فلا ينتقض الوضوء تخفيفه فيكون التخصيص اولى لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف
على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تتفق فيه على قرينة يحمل على الحقيقة فلا يحصل المراد ولان اللفظ انعقد
في التخصيص دليلا على جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير افتقار الى تأمل وبحث
واجتهاد وفي المجاز انعقد اللفظ على الحقيقة فاذا خرجت بقرينة احتيج صرف اللفظ الى المجاز الى استدلال
فكان التخصيص ابعد من الاشتباه فكان اولى السادس التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز والمجاز
والاضمار متساويان كقوله عم لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل فيقول الخصم انه متناول لعموم الصوم والنفل
خص النفل بجواز انعقاده بنية الى الزوال فيبقى حجة في الفرض فيقول الاخر بل يجوز التأخير في الفرض الى قبل الزوال
وفي النص اضمار وتقديره لا صيام فاضل فرجح الاول السابع التخصيص في الازمان ومراده ما في ترجيحات التخصيص
في الاعتبار فلو تعارض النسخ والاشتراك كان الاشتراك اولى للاحتياط في النسخ دون التخصيص ولهذا اجوزوا
تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص وفيه نظر
لان هذا يقتضي ترجيح التخصيص على النسخ وقد ظهر في الاول ان التخصيص اولى من الاشتراك فقد حصل
من مجموع الامرين ان التخصيص اولى من الاشتراك والنسخ وهذا يقتضي رجحان الاشتراك على النسخ ولا العكس
بل الوجه توقف الاشتراك على الوضع وتوقف النسخ عليه وعلى غيره الثاني التواطؤ اولى من الاشتراك
لاتحاد المفهوم في الاول والتعدد في الثاني والمشترك ليس بواحد الثالث جعل اللفظ مشتركا بين علمين
اولى من جعله مشتركا بين علم ومعنى او اولى من جعله مشتركا بين معنيين لو تعارضا لانحصار الاعلام في الاشخاص غالبا
والمعاني امور كلية واختلال الفهم مع الاشتراك فيها اكثر وكذا جعله مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا
بين معنيين لو تعارضا الرابع اذا تناول اللفظ شيئا بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ فاعتقاد التواطؤ
اولى كالاسود المتناول المعار والمسمى بالتواطؤ والمعار والمسمى به بالاشتراك فاذا وجد اسود اللون مسمى به
واطلق عليه اسود كان اطلاقه باعتبار اللون اولى من اللقب اذ في الاول يكون الاطلاق بحسب التواطؤ والثاني

يجب الاشتراك الفصل الثاني في تفسير حروف يحتاج اليها الفقهاء وفيه مباحث الاول قالوا واختلف الناس
في الواو العاطفة فذهب اكثر الناس الى انها للجمع المطلق من غير ترتيب حتى قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون
او النحويون والبصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه انها للجمع من غير ترتيب ونقل عن الفراء انها للترتيب فيما يستحيل فيه الجمع مثل واركعي واسجدي وقال الاخرون
انها للترتيب مطلقا ولنا وجوه احدها انها قد ترد فيما يمتنع فيه الترتيب كالتفاعل مثل تقاتل زيد وعمرو
ولا يصح تقاتل زيد فعمرو وثم عمرو ولو كانت للترتيب لامتنع دخولها عليه لامتناع استناد السؤال الى القرية
فانه لما علم امتناع استناد السؤال الى القرية حكم بكونه مجازا الثاني لو كان للترتيب لكان قولنا قام زيد وعمرو
قبلهما تناقضا وقام زيد وعمرو بعده تكرارا لا فعال حكم الشيء منفردا مغاير لحكمه مجتمعا مجازا فاذا اللفظ معنى
حال اجتماعه دون انفراده وبالعكس فانك لو قلت قام زيد افاد الجزم ولو ادخلت الهمزة خرج عن ذلك الا انا نقول
هذا اشارة الى وجود المعارض والاصل عدمه وقيل لا تناقض من احتمال التجوز ولا تكرار لافادة المنع مع الحمل
على المجاز وهو مطلق الجمع وفيه نظر لان الاصل عدم المجاز الثالث قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا
وقولوا حطة يقدم الدخول وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة ولو افادت
الترتيب لكان مقدما مؤخرا قيل جاز ان يكون مجازا في احدى الايتين وفيه نظر اذ الاصل عدمه الرابع
قال الله تعالى واسجدي واركعي وقد كان من شرعها تقديم الركوع على السجود الخامس لو كان للترتيب لكان قولنا
جاء زيد وعمرو حال مجيئهما معا كذبا والثاني باطل اجماعا فكذا المقدم قيل الكذب مع ارادة المجاز مثل
رايت اسدا وفيه نظر لاصالة عدم المجاز بخلاف ما ثبت انه مجاز كالاسد السادس الترتيب جزء من مرادف
قوله تحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم والسارقة او الزانية والزاني
والاصل الحقيقة السابع اذا قال لعبده اشتر اللحم والخبز لم يفهم منه الترتيب التخصيص باتيانهما ببدائه من الصفا
والمروة يقال ابدءوا بما بدأ الله به ولو كان للترتيب لم يفتقر الى السؤال لان الصحابة من فصحاء العرب
ولما احتيج في الابتداء بالصفا الى الاستدلال وفيه نظر لجواز تحقق ارادة الحقيقة في الامام الثامن التاسع
قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع وتاء التثنية في المتفقة وحيث تعذر جمع المختلفات
استعملوا واو العطف ولما كان قولنا جاء الزيدون لا يوجب ترتيبا والمعية بل مطلق الجمع كان قولنا
جاء زيد وعمرو وخالد كذلك وقضاء للتسوية ولا يمكن اختصاص واو العطف بزيادة الترتيب لانه مناف للنقض
بالتسوية العاشر لو كان للترتيب لما حسن الاستفهام عن تقدم احدهما او التقارن لكونه مفهوما من اللفظ
وفيه نظر لاحتمال ارادة استعمال المجاز الحادي عشر الجمع معنى فيشتد الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من وضع لفظ

يدل عليه وليس الا الواو والثاني عشر لو اقتضت الترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم وفيه نظر لمنع الملازمة وليس لجواب الترتيب احتج المخالف بوجوه احدها قوله تعالى واركعوا
واسجدوا فانه يقتضي الترتيب الثاني قال النبي عم حين سال الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة ابدءوا
بما بدا الله به وذلك يدل على الترتيب الثالث روي ان شخصا قام بين يدي رسول الله صلعم وقال
من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عم بئس خطيب القوم انت قل ومن
عصى الله ورسوله ولولم يفد الترتيب لم يكن بين ما امره به ونهاه عنه فارق الرابع قال الشاعر
كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك الخامس انكر الصحابة
على ابن عباس حيث امر بتقديم العمرة وقالوا لم تأمر بالعمرة قبل الحج والله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة
لله ولولا للترتيب لما صح ذلك السادس لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقعت
واحدة بخلاف انت طالق ثلثا ولولم يكن للترتيب لما افترقا السابع الترتيب لفظا يستدعي
سببا والترتيب في الوجود امعاملا فوجب حمله عليه الثامن الترتيب على وجه التعقيب وضع له الفاء
وعلى جهة التراخي وضع له ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه ولا لفظ له سوى الواو
ولانا نقول لما حصل التعارض وجب الترجيح وهو معنا لان الجمع عرف الترتيب ولازم له فاذا كان
حقيقة في الترتيب امكن جعله مجازا في الازمنة وهو مطلق الجمع بسبب الملازمة ولو جعلناه للجمع المطلق
لم يكن الترتيب لازما له ولم يمكن جعله مجازا فيه لانتفاء الملازمة والجواب عن الاول المنع من افادة
الاية الترتيب بل من فعله عم وقال صلوا كما رايتموني اصلي وعن الثاني انه لو كان للترتيب لما احتاجوا
الى السؤال قيل ولو كانت للجمع لما احتاجوا اليه ايضا فيتعارضان فيبقى قوله عم ابدءوا بما بدا الله به
دليلا على الترتيب خاليا عن المعارض وفيه نظر فان الاستغناء واقع على تقدير الترتيب دون الجمع
الشامل لامور ثلثة فاحتاجوا الى السؤال فيه دون الاول والاستفادة من خارج وعن الثالث انه عم انكر
عليه ترك افراد اسم الله تعالى بالذكر فانه ادخل في التعظيم لا لاجل الترتيب اذ لا ترتيب في قوله ومن
عصى الله ورسوله فان معصيتهما متلازمتان فهذا بان يدل على فساد قولهم اولى وعن الرابع ان عمر قصد
التعظيم بتقديم ذكر الاعظم الاعلى قصد الترتيب بل باعتبار الادب يقتضي ان يكون المقدم في الفضيلة
مقدما في الذكر وعن الخامس انه معارض بامر ابن عباس بتقديم العمرة وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن
وايضا تمنع استناد الانكار الى فهم الترتيب بل الى فهم مطلق الجمع فانكروا عليه حيث امرهم بالتقديم مع انتفاء
دلالة الاية عليه وعن السادس بالمنع من وقوع الثلث في الموضعين سلمنا لكن يمنع عدم وقوعه في قوله انت

طالق

طالق وطالق وطالق بل لا يقع الثلث وهو القول القديم للشافعي وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك
والليث بن سعد وربيعة بن ابي ليلى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان قوله انت طالق ثلثا تفسير الطلاق بالثلث
فكان مقبولا وقوله ثانيا وطالق تفسير القول انت طالق والكلام يعتبر تاخيره فكان الاولى واقعا
الثلث حيث كان قوله انت طالق كلاما تاما فبانت به بخلاف قوله ثلثا وانه في حكم البيان وعن السابع
بان التقديم لفظا لا يقتضي التقديم في نفس الامر كما لو قال رايت عمروا وزيدا فان تقديم زيد في الذكر لا يقتضي تقديمه
في نفس الامر اجماعا على انه يحتمل ان يكون السبب في التقديم اللفظي شدة الاهتمام به او قصد الاخبار عنه خاصة
ثم تجدد عزم الاخبار عن غيره ولو كان الا بتداء لفظا يدل على الترتيب لما احتيج الى جعل الواو للترتيب وعن الثامن من
المعارضة بسبب الحاجة الى التعبير عن الاعم دون الاخص فانه متى احتيج الى ذكر الاخص احتيج الى ذكر
الاعم ولا ينعكس فكانت الحاجة الى التعبير عن الاعم اشد فكان اولى بالوضع واعلم ان الجويني نقل عن اصحاب
ابي حنيفة ان الواو للجمع وعن اصحاب الشافعي انها للترتيب ثم نسبهما الى التحكم وتوهم ان قصد الحنفية انها
يفيد المعية ولا شك في انها تحكم بحكم ان قصدوا ذلك والظن ان قصدهم ما اخترناه نحن من انها للجمع
الصادق على الترتيب والمعية لا انه توهم الجزء الثاني في الفاء الفاء تقتضي التعقيب الممكن وقد اجمع
النحويون على انها يفيد الترتيب بغير مهلة وهو معنى التعقيب وقيدنا بالممكن ليدخل فيه دخلت بغداد
فالبصرة واجماع اهل اللغة على افادة التعقيب حجة وايضا لولم يكن للتعقيب لم يدخل على الجزاء اذا كان
بغير لفظ الماضي والمضارع لكنها تدخل فيه بيان الشرطية ان الجزاء لابد وان يحصل عقيب الشرط وعن
وجوب الدخول ان الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي والمضارع وجبت الفاء مثل من دخل داري فله درهم فهو
مكرم وانكر المبرد من يفعل الحسنات الله يشكرها ونقل من يفعل الخير فالرحمن يشكره وفيه نظر لان قولك من دخل
داري اكرمه لا يقتضي وجوب الاكرام عقيب الدخول بلا فصل واقصى ما في الباب انه يقتضي الترتيب اما
التعقيب فلا وكذا ان دخل داري فهو مكرم لان الفاء انما اقتضت تحرز الجزاء بالجملة الاسمية مثلا
احتج بوجوه احدها قال الله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء
بل يتراخى الى يوم القيمة فقد جاءت لا بمعنى التعقيب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
مع ان الرهن لا يحصل عقيب المداينة الثاني الفاء قد تدخل على لفظ التعقيب ولو كان الفاء للتعقيب
لما صح ذلك الثالث التعقيب يصح الاخبار عنه بمجرد ذكره بخلاف الفاء فهي مغايرة له والجواب عن الاول
بالحمل على المجاز ويجب تاويله فان حكم الافتراء الاسحات وحكم المداينة الرهن او نقول لما كان توعده عليهم
صدقا كان كالواقع عقيب الاخبار به او نقول لما حكم الله تعالى في عدة مواضع من الكتاب العزيز بقرب الساعة حتى

جعلها الزجاج من الحجر كان ذلك ابلغ في معنى التعقيب وحيث خرجت عن المدلول فخرج الارشاد اقتضى
ذلك التعليم بتعقيب الرهن ان الدين وعن الثاني انه محمول على التاكيد وعن الثالث ان ثبات في جميع الحروف
مع انها موضوعة لمعانيها والاصل نحو ذلك ان الفاء تدل على التعقيب والدليل مغاير للمدلول ولا يلزم من صحة
الاخبار عن احد المتغايرين صحة الاخبار عن الاخر وقد ترد الفاء بمعنى الواو كقوله بين الدخول فحومل البحث الثاني
في باقي الحروف وفيه خمسة مسائل احدها في للظرفية اما تحقيقا مثل زيد في الدار وهو حقيقي بان لا يزيد الظرف
على المظروف ومجازا وهو الذي يزيد وانكم منها عليه بحرف كالحرف اما انها او عرض كالانسان في القميص ولهذا قيل انما
لقولهم ولاصلبنكم في جذوع النخل للمشابهة في التمكن فان المصلوب يتمكن على الجذع تمكن المتمكن في مكانه وكذا
قولنا في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعف بان اهل اللغة لم ينقلوه الثاني لفظة من ترد لابتداء الغاية في المكان
سرت من الكوفة وضعف من حج ومرة ترد للتبعيض مثل خاتم من فضة وللتبيين مثل فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وزائدة مثل ما جاءني من احد وانما يزاد بعد النفي وقيل انها للتمييز لا غير فان قولك سرت من الكوفة ميز بعد المسير
وقولك خاتم من فضة ميز الخاتم بانه من حديد وقولك ما جاءني من احد ميز الشيء الذي نفيت عنه المجيء وفيه
نظر اذ لا يلزم من الاشتراك في معنى كلي وضع اللفظ له والا لزم وضعه للعدم ووضعه للجزئيات والا لزم نفي الاشتراك
من الكل وهو والمرجع في ذلك كله الى اهل اللغة الثالث الى لانتهاء الغاية بالنقل وقيل انها مجمل لان الفعل
يدخل فيها بعدها تارة كقولهم وايديكم الى المرافق فان الغاية ههنا داخلة وتارة يخرج الغاية كقوله ثم اتموا
الصيام الى الليل وهو ضعيف لان الاجمال تابع للوضع وليست هي موضوعة لدخول الغاية تارة واخرى لخروجها
اخرى على سبيل الاشتراك لامتناع وضع اللفظ للنقيضين وفيه نظر لما تقدم من جوازه وانما الحق في
الجواب ان اللفظة الى لا اشعار فيها بدخول الغاية وخروجها وانما يستفيد من خارج وهو ان الغاية ان كانت
متميزة عن ذي الغاية بمفصل حسي كالليل وجب خروجها والا وجب دخولها كما في اليد والمرفق اذ ليس بعض
المقادير اولى بالاخراج من بعض فوجب دخول الجميع الرابع الباء للالصاق والاستعانة وقيل اذا دخلت
على فعل متعد بنفسه افادت التبعيض كقوله وامسحوا برؤوسكم خلافا للحنفية وان دخلت على
ما لا يتعدى بنفسه مثل كتبت بالقلم ومررت بزيد لم يفده بل الالصاق واحتج فخر الدين الرازي بالفرق بين
قولنا مسحت يدي بالمنديل والحائط وبين مسحت المنديل والحائط في ان الاول يفيد التبعيض والثاني يفيد
الشمول وفيه نظر لان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو قولك يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل ولو حذفت يدي
وجعلت المنديل ممسوحا لا انه منفيا الفرق احتجت الحنفية بان قولنا مررت بزيد وكتبت بالقلم وطفت
بالبيت بمعنى الالصاق لا غير ولان ابن جني قال لا يعرف اهل اللغة قول بعضهم الباء للتبعيض والجواب عن الاول

ان المرور والكتابة لا يتعديان بانفسهما فلهذا لم يفد سوى الالصاق واما الطواف فان مفهوم الدوران
حول جميع البيت ولا يتاتى من دخول بعضه طائفا فلهذا لم يفد التبعيض بخلاف المسح فان مسح بعض
راسه يصدق عليه انه ماسح وقول ابن جني شهادة نفي لا يقبل الخامس انما للحصر خلافا لبعض لوجوه احدها
قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم وقوله حجة الثاني قال الاعشى وانما العزة للكاثر
وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يتم مقصودهما الا بالحصر
الثالث لفظان موضوعان للاثبات وما للنفي حالة الافراد فيبقى الوضع حالة التركيب والا لكان التركيب
مخرجا للالفاظ عن معانيها وهو باطل قطعا ولان الاصل البقاء على ما كان واذا تقرر هذا فنقول
لا يمكن توارده على معنى واحد والا لزم التناقض بل لا بد من محلين فاما ان يكون الاثبات واردا على
غير المذكور والنفي على المذكور وهو باطل بالاجماع او بالعكس وهو المراد من الحصر احتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وبالاجماع من ليس كذلك مؤمن ايضا والجواب انه محمول على المبالغة المقصد الثالث
في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام وفيه فصول الاول في الكتاب وفيه مباحث الاول في تعريفه
قال بعضهم الكتاب ما نقل الينا بين دفتي المصحف من السبعة المشهورة نقلا متواترا واعترض بانه لا معنى للكتاب
سوى القرآن المنزل على النبي عم على لسان جبرائيل عم وذلك مما لا يخرج حقيقته بتقدير عدم تواتره بل ولا بتقدير عدم
نقله الينا بالكلية غايته ما في الباب انا جهلنا وجود القرآن بتقدير عدم نقله وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم
تواتره وعلمنا بوجوده امر عارض في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده وفيه نظر اذ لا يريد اشتراط النقل المتواتر
في حقيقة القرآن بل يريد به انه الذي نقل نقلا متواترا انه قرآن على سبيل التعريف الرسمي وقيل هو القرآن
المنزل بقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل فانها وان كانت كتب الله تعالى الا انها
ليست الكتاب المعهود اما عند الاطلاق الذي يحتج به في شرعنا على الاحكام الدينية وخرج بالمنزل ما انزل من الوحي
على النبي عم ما ليس بمتلو فانه ليس بكتاب وقيل هو المنزل للاعجاز بسورة منه البحث الثاني في اشتراط التواتر في نقله
اتفقوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا من القرآن فهو حجة واختلفوا فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود وغيره
هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي وقال ابو حنيفة انه حجة وعليه بنى وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين حيث
نقل ابن مسعود في مصحفه فصيام ثلثة ايام متتابعات والحق الاول لنا ان العادة تقتضي التواتر في تفاصيل
مثل القرآن نقلا قرآنا ونقله قرآنا خطاء فلا يكون حجة اما المقدمة الاولى فتقريرها واما الثانية فلان النبي عم
كان مكلفا باشاعة ما نزل اليه من القرآن الى عدد التواتر ليحصل القطع بنبوته فان المعجزة وح لا يمكن التواتر
على عدم نقله سهوه منه والراوي الواحد ان ذكره على انه قرآن فهو خطاء وان لم يذكره على انه قرآن كان مترددا بين

ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومذهبا له فلا يكون حجة فان قيل لا نم وجوب الاشاعة الى حد التواتر ومعلوم خلافه
فان حفاظ القرآن كانوا في زمانه قليلا لم يبلغوا حد التواتر وجمعه انما كان بتلقي احد الايات من احاد الناس
ولهذا اختلفت مصاحف الصحابة ولو كان الناقلون قد بلغوا عدد التواتر لم يكن كذلك واختلفوا في البسملة
انها من القرآن او لا وانكر ابن مسعود كون الفاتحة من القرآن وكذا انكر المعوذتين سلمنا لكن انما يمتنع السكوت
على نقله على الكل لانهم معصومون عن الخطاء اما بالنسبة الى البعض فلا فاذا كان ابن مسعود قد روى ما نقله
لم يحصل اتفاق الكل على الخطاء بالسكوت فيتعين حمل روايته على انه من القرآن فان القطع بعدالة الصدوق
ولم يوجد ما يعارضه غايته انه يرجح على العمل به لعدم تواتره وان لم يقطع بكونه قرآنا امكن ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولامكن ان يكون مذهبا وهو حجة مقدرين وليس حجة لتقدير واحد ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من
وقوع احتمال واحد ارجح فان روايته لم يتم الاحتجاج به ولو كان مذهبا لاظهره ازالة للتلبيس خصوصا مع الخلاف
فان مذهب الصحابي حجة او لا والجواب ان الاجماع دل على وجوب النقل على عدد التواتر فانه المعجزة الدالة على
صدقه صلى الله عليه وسلم فلو لم يبلغ الى حد التواتر انقطعت معجزته فلا يبقى هناك حجة على نبوته ونمنع عدم تواتر الحفاظ
في زمانه سلمنا لكن لا يلزم من عدم بلوغ حفاظ جملة القرآن عدد التواتر في زمانه عليه السلام عدم بلوغهم الحفاظ للاحاده
فجاز ان يكون احاده متواترة وان لم يبلغ الحفاظ بجملته عدد التواتر بان يتواتر جماعة على نقل البعض
ثم يتواتر جماعة اخرى على نقل بعض اخر وهكذا وتوقف الجمع على نقل الاحاد ليس بوارد لانه لم يكن
في كونها قرآنا بل في تقديمها وتأخيرها وطولها وقصرها والحكمة اختلاف المصاحف فكل ما هو من
الاحاد فليس بقرآن وما هو متواتر فهو قرآن ووقوع الشبهة في التسمية لا في كونها قرآنا بل في وضعها في
اول كل سورة وانكار ابن مسعود الفاتحة والمعوذتين لم يكن في انزالها بل في اجرائها مجرى القرآن
في حكمه ولو اراده ابن مسعود لم يتفقوا على الخطاء قلنا نعم لكن لا يقوم الحجة به في كونه قرآنا
كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقله عنه فلو كان ما تفرد به ابن مسعود
قرآنا لزم ارتكاب باقي الصحابة للخطاء حيث لم ينقلوه ولم يوصلوه الى عدد التواتر ولو مكنا انه ليس
بقرآن لم يقع مبلغ الراي والافرد من الصحابة في الخطاء ولو سلمنا ارتكاب ابن مسعود على الخطاء كان
اولى من ارتكاب باقي الجماعة فيبطل قولهم بظهور صدقه فيما نقلوا من غير معارض وتعين ترددها بين الخبر
والمذهب قوله والخبر ارجح قلنا الاجماع على ان كل خبر لم يصرح فيه بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة وما نحن فيه
كذلك بل الاولى الحمل على المذهب لانه قد اختلف في كونه حجة ام لا اما الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبرية فانه ليس
حجة بالاتفاق وايضا فانه يوافق النفي الاصلي وبراءة الذمة فيكون اولى المسئلة الثالثة في البسملة اتفقوا

واحد بعينه سلمنا انه ليس بقرآن احتمال كونه خبرا مع

المسلمون

المسلمون على ان البسملة بعض اية في سورة النمل واختلفوا في كونها اية في كل سورة في القرآن فنقل عن الشافعي
قولان واختلف اصحابه في حملها فقال بعضهم ان القولين محمولان على انها هل هي من القرآن في اول كل سورة
حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن ام لا وقال الاخرون انهما محمولان على انها هل هي اية برأسها في اول كل سورة
او هي بعض اية وانها مع اول اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب الى الثاني ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى
انها ليست من القرآن في غير سورة النمل وحكم بخطاء من قال انها اية من القرآن في غير سورة النمل من غير تكفير لعدم ورود النص
القاطع بار كان ذلك وذهب الامامية الى انها اية من كل سورة لنا انها منزل على النبي صلى الله عليه وسلم مع اول كل سورة
ولهذا قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبرائيل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم
فيكون من القرآن حيث انزلت وايضا انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل سورة بامر النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر
احد من الصحابة على كتابتها بخط القرآن مع تحريزهم وتحفظهم وصيانة القرآن عن الزيادة والنقصان
حتى انكروا على من اثبت اوايل السور والتعشير والنقط وان لم يكن بخط القرآن وذلك
يقتضي اتفاقهم على انها من القرآن وايضا قال ابن عباس سرق الشيطان من الناس اية من القرآن الى ان ترك
بعضهم قرائة التسمية في اول كل سورة وقال ايضا من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلث عشر اية
ولم ينكر عليه فدل على انها من القرآن احتجوا بانها لو كانت قرآنا لم يخل اما ان يشترط القطع في اثباتها
او لا يشترط فان كان الاول فما ذكرتموه من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية ولا يصلح للاثبات
وايضا وكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم اظهار كونها من القرآن حيث كتب معه شايعا قاطعا للشك كما فعل في سائر
الايات وان كان الثاني فلتثبت التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه والجواب
ان الخلاف في كونها من القرآن وانما اختلف في وضعها اية في اوايل السور فلا يشترط فيه القطع ولهذا لم
يكفر احد الخصمين صاحبه كما وقع في عدد الايات ومقاديرها ولو لم تكن من القرآن لوجب على النبي صلى الله عليه وسلم اظهار
ذلك واثباته شايعا قاطعا للشك كما فعل في نعوذ بل وجوب الاظهار ههنا اولى حيث كتبت بخط
القرآن في اول كل سورة فان ذلك مما توهم انها من القرآن مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقدرته على البيان بخلاف
التعوذ لا يقال كل ما هو من القرآن فانه منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القرآن فانه غير منحصر لا يمكن
بيانه فلهذا وجب بيان ما هو من القرآن ولم يوجب بيان ما ليس منه لانا نقول نحن لم نوجب بيان
كل ما ليس من القرآن بل انما نوجب بيان ما يشتبه انه من القرآن وليس منه كالتسمية وهي امر واحد منحصر
والحق ان نقول انها نقلت نقلا متواترا في اول كل سورة بخط القرآن من غير شك والتكرار لا يخرج
المكرر عن كونه قرآنا الى الشك واللازم الشك في مثل ويل وصاي واذا كان كذلك وجب الحكم بكونها قرآنا لكونها

من الآيات واما ما اعتذر به اولا فليس بجيد اذ لو لم يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله لجاز سقوط
كثير من القرآن المنكر وجواز اثبات ما ليس بقرآن لا يقال انه يجوز لكن اتفق تواتر ذلك لانا نقول
لو قطع النظر عن ذلك الاصل لم يقطع بانتفاء السقوط ونحن نقطع بانه لا يجوز ولانه يلزم جواز ذلك
في المستقبل وهو باطل قطعا مع ان الحق ما قلنا من انه متواتر بما في كل سورة البحث الرابع في تواتر القرآن السبع
لنا انه لو لم تكن متواترة لخرج بعض القرآن عن كونه متواترا كملك ومالك واثباتهما والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اورد من القرآن السبع وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الآخر فاما
ان يكونا متواترين وهو المطلوب او لا يكون شيء منهما متواترا وهو باطل والا لخرج عن كونه قرآنا هذا خلف
الفصل الثالث في احكام خطابه تعالى وفيه مباحث الاول في انه يستحيل ان يخاطب الله تعالى
ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا اتفق الناس على انه لا يجوز اشتمال القرآن وكلام الرسول ع على ما لا معنى له
الا الحشوية فانهم جوزوا ذلك لنا ان الكلام بما لا يفيد شيئا نقص والله تعالى مستحيل عليه النقص
ولانه تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا ولا يحصل ذلك الا مع القصد والارادة احتج
المخالف بوجوه احدها ورد في القرآن مثل كهيعص وحمعسق والم وغير ذلك وهي غير مفهومة
المعنى وقوله كانه رؤوس الشياطين تلك عشرة كاملة نفخة واحدة لا تتخذوا الهين اثنين يقول
اثنين لا يفيد شيئا الثاني يجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله وذلك يستلزم من الخطاب
بما لا يفهم اما المقدمة الاولى فلانه لولاه لاشترك المعطوف والمعطوف عليه في قوله يقولون آمنا
به كل من عند ربنا فيصير التقدير ان الله تعالى يقول والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند
ربنا وذلك كفر في حقه تعالى فلا يكون الواو هنا للعطف بل للابتداء ثم يخص خطاب علم التأويل في
والمتشابهات لا يعلمها وقد خوطبنا بها الثالث خطاب الفرس بلسان العرب وهم لا يفهمون
مجاز مطلقا والجواب عن الاول ان الحروف اما اسماء السور او موضوع لمعان ذكرها المفسرون والتمثيل
برؤوس الشياطين القصد به التمثيل بالمستقبح وقد كانت العرب تستقبح ذلك فضرب بهم المثل
وقوله عشرة كاملة ونفخة واحدة وغيرها يراد به التاكيد وهو امر معلوم مفيد لثبوت المعنى وعن الثاني
لا استبعاد في ارادة العطف وتخصيص الحال ببعض ما تقدم فانه لا يفيد الا تخصيص العام بدليل
عقلي وعن الثالث ان الفرس يتمكنون من فهم الخطاب بالتعلم بخلاف ما لا يفهم اليه واعلم ان هذه
المسئلة انما تتمشى على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية
وان لم يصرحوا به البحث الثاني في انه تعالى يستحيل ان يخاطب بما لا يدل ظاهره على غير المقصود من غير قرينة

اتفق الناس

اتفق الناس على ذلك الا المرجئة لنا انه قبيح لاشتماله اما على الامر بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باطل
والملزوم مثله بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا لكان عبثا واما ان يقصد به ظاهره وهو اغراء بالجهل اذ
ليس ذلك مقصوده او فهم غير ظاهره وذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ
من دون القرينة والا لكان هو الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن البيان تكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد
بينا ان التكلم بالمهمل على الله تعالى لا يقال انه عنيت بالمهمل ما لا فائدة فيه فلا نسلم ان الامر كذلك فانه لو تكلم بما يقتضي
ظاهره التوعد ولا يكون قاصدا له يحصل منه فائدة التخويف للمكلف فينقاد لاوامره تعالى ويمتنع من الاقدام على
ما نهى عنه وان عنيت انه لم يحصل فائدة الافهام سلمنا ذلك لكن لم قلت انه غير جائز على الله تعالى فان
ذلك هو اول المسئلة لانا نقول لانا قد ادعينا امتناع حصول فائدة الافهام والانقياد والامتناع عن الاقدام
فرع قصد الافهام وايضا لو فتحنا هذا الباب لم يبق اعتماد على شيء من خبره تعالى ولا من خبر رسوله ص اذ لا خبر الا
ويحتمل ان يكون المقصود منه غير المفهوم وهو معلوم البطلان واعلم ان هذه المسئلة انما تتمشى على قواعد
الاشاعرة حيث قالوا الحسن والقبح العقليين بل على قواعد المعتزلة احتجت المرجئة بالآيات المتشابهة
كالدالة على اليد والوجه على اليمين واليد والروح ومكر الله والاستواء على العرش وغير ذلك فانها لا يراد منها ما
منها من ظواهرها بل ما ليس بمعلوم عندنا والجواب ان الآيات المتشابهة لها تأويلات ظاهرة عند اهل
التفسير فلا يكون خطابا بغير المفهوم البحث الثالث في ان الاستدلال بالادلة اللفظية قد يكون قطعيا نازع
في ذلك جماعة وزعموا ان الادلة اللفظية كلها ظنية واحتجوا على ذلك بانه يتوقف على مقدمات كلها
ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انه موقوف على مقدمات عشرة
فيكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اهل اللغة والنحو والتصريف وهي امور ظنية لان المرجع في ذلك الى اهل
اللغة وقد وقع الاجماع على نفي عصمتهم وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطاء والغلط والتصحيف وقد غلط
بعضهم بعضا في مواضع متعددة والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار القدماء لكن التمسك بتلك الاشعار
يتوقف على مقدمتين ظنيتين احدهما ان رواتها آحاد والآحاد لا يفيد العلم وايضا انها مرسلة والمرسل مردود
عند الاكثر الثانية سلمنا انه صح النقل عن ذلك الشاعر لكن جاز ان يلحن ويغلط فقطع ما في الباب انه عربي
لكن العربي قد يلحن ولهذا فان جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر شعراء الجاهلية واذا كانوا قد حكموا بلحنهم
امتنع الوثوق بقولهم لا يقال الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول سلمنا انها لا تقدح في النقل لكن يقدح
في اليقين قطعا لتطرق الاحتمال في كل واحد من الالفاظ والاعرابات انه ذلك اللحن النادر فيمتنع اليقين
المقدمة الثانية عدم الاشتراك اذ بتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم عنه ووجود ذلك المعنى ولا

فان عدم الاشتراك ظني لانه طريق الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا الثالثة عدم المجاز فان بتقدير
ان يريد الترتيب بالعطف مجازا ولا يريد حقيقته فحمله على الحقيقة لا يتحقق الا بتقدير عدم المجاز ولا شك في ان
عدم المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه الرابعة عدم النقل اذ بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه
الى معنى اخر لم يبق الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل
لكن عدم النقل ظني لا قطعي الخامسة عدم الاضمار اذ بتقديره لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل لذلك المضمر
فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي السادسة عدم التخصيص
فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصص ظني لا قطعي السابعة عدم الناسخ فان التعبد
انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم الناسخ ظني لا قطعي الثامنة
عدم التقديم والتاخير اذ معه يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة الظاهر الا بعد
العلم بانتفاء التقديم والتاخير وذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه التاسعة عدم المعارض
النقلي الراجح عليه اذ مع وجوده لا يعارض من الادلة النقلية الراجحة عليه لا يجب المصير اليه فيتعين العمل
بها انما يتم بنفي المعارض الراجح لكن نفيه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود العاشرة عدم المعارض
العقلي اذ لو دل على نقيضه دليل عقلي لتعين المصير اليه وتاويل النقلي لما عرفت من كون ان العقلي
لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع العمل بهما وتركهما لاستحالة الخلو عن النقيضين والجمع بينهما
ويستحيل العمل بالنقل اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقلي فلو رجح النقلي لزم ابطال الدليلين
معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ظني لا قطعي فعلم ان الدليل
النقلي فرع هذه الامور العشرة وهي ظنية فيكون اولى بالظنية لا يقال اذا سمعنا دليلا نقليا
فلو كان فيه شيء من هذه المفاسد لوجب على الله تعالى اظهاره لانا نقول لا نسلم وجوب ذلك وظاهره انه
ليس كذلك فان كثيرا من العلماء يسمع اية او حديثا ولا يعلم ما اشتمل عليه من اللغة والنحو والتصريف وغير
ذلك والجواب ان محكمات القرآن مثل قل هو الله احد وغيره يعلم ان المراد منها ظاهرها وان هذه المطاعن
مستغنى فيها علما قطعيا فيكون مثل ذلك مفيدا لليقين البحث الرابع في كيفية الاستدلال
بالخطاب اعلم ان اللفظ قد يقصر دلالته على معناه فيفتقر الى ضم شيء اخر اليه ليتم دلالته على معنى
وقد يستغني عن تلك الضميمة ثم اما ان يدل على الحكم بلفظه او بمعناه فالاقسام ثلثة الاول ما يدل
على الحكم بلفظه اعلم ان اللفظ اذا اطلق وجب حمله على حقيقته ما لم يقم مانع يمنع ولما انقسمت الحقيقة
الى اللغوية والشرعية والعرفية انقسم اللفظ الى ما لا يوجد فيه سوى واحد منها وهي اللغوية والمجاز قسم

الاكثر

الاكثر فالاول يجب الحمل عليه اذ لم يوجد تغيره من قبل الشرع ولا من قبل العرف واما الثاني فنقول اذا
كان اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى وفي العرف قد استعمل في غيره فاما ان يهجر بالعرف من حقيقته اللغوية
اولا فان هجر حتى صار مجازا في المعنى اللغوي وجب الحمل على العرفي لانه المتبادر الى الفهم والظاهر من اللفظ
وان لم يهجر كان مشتركا بينهما ويجب مثل هذا في الاسم المنقول الى معنى شرعي فانه اذا ورد من الشرع خطاب
قد استعمل في اللغة لمعنى وفي العرف الاخر وفي الشرع الثالث وجب حمله على الحقيقة العرفية فان انتفت
على الحقيقة اللغوية فان انتفت او تعذر استعمالها فعلى المجاز اللغوي فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب
وكان عند احدهما حقيقة في معنى وعند اخرين في اخر وجب ان يحمل كل واحد منهما على ما يتعارفه او يوجد
قرينة تعين المراد والا لكان مخاطبا بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة وقد تقدم بطلانه القسم
الثاني ما يدل عليه بمعناه وهي الدلالة الالتزامية وقد سبقت الثالث ما يتوقف في
الدلالة الفقهية بان يكون بحيث لو ضم اليه شيء اخر صار المجموع دليلا على الحكم واقسامه اربعة الاول
ان يضم اليه النص نص اخر فيصير المجموع دالا على الحكم اما بان يدل احدهما على مقدمة والاخر على الثانية
مثل تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله او بان يدل احدهما على ثبوت حكم الشيئين والاخر على ان بعضه لاحدهما مثبت الباقي ومثل
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله اولادهن حولين كاملين فيبقى الباقي مدة الحمل الثاني
ان ينضم الى النص اجماع كما دل النص على ان الخالة ترث ودل الاجماع على مساواة الخالة لم فيجب القطع بانها
ترث الثالث ان ينضم اليه قياس كما دل النص على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة الباقي له
عند القائل بالقياس مطلقا وعندنا نص العلة لقوله انه ينقص اذا جف الرابع ان ينضم اليه شهادة
حال المتكلم كما اذا كان الكلام الشارع تردد ما بين الحكم العقلي والشرعي فحمله على الشرعي اولى لانه بعث
لتعريف الامور الشرعية لا العقلية هذا مع تردد الخطاب بينهما ولو ظهر في احدهما لم يقع الترجيح البحث
الخامس في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره قد بينا انه يجب الحمل على الظاهر مع التجرد عن القرائن فان
قام دليل على امتناع حمله على ظاهره وجب العدول عنه ولا يجوز القول باهماله بل لا بد وان يراد به معنى ما لما تقدم
من استحالة ان يخاطب بما لا مفهوم له ثم نقول الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وكان
حقيقة في شيء ثم وجد ما يصرفه عنه فلا يخلو اما ان يدل ذلك الموجود على ان المراد ليس هو الظاهر او على ان غير الظاهر
مرادا او على ان الظاهر من الخطاب وغير الظاهر مراد فان كان الاول خرج الظاهر عن الارادة فيجب حمله على المجاز فان
اتحد وجب الحمل عليه من غير قرينة اخرى والا لزم الالغاء وان تعدد فان دل دليل على ارادة معين منهما وجب المصير اليه

وان دلّ على انه غير مراد فان لم يبق الا وجه واحد حمل عليه والا فاما ان يكون وجوه المجاز غير محصورة فعند القاضي
عبد الجبار يجب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا واعترض ابو الحسين باحتمال
ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع بعد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه لو قال اوجبت عليكم ذبح بقرة لنا
يخير بين قوائم بقرة لتشابهها لا يحسن ارادة المعنيين المختلفين فاذا وردت اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة دليل
على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير وان انحصرت وجوه المجاز فان كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى
مراعاة لجانب القوة وان تساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة
واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع بناء على من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع من يقول
لا بد من البيان وان كان الثاني وهو ان يدل على ان غير الظاهر مراد فان عينه الدليل حمل عليه والا فكان
الاول وان كان الثالث وهو ان يدل على ارادة الظاهر وغيره فلا بد من امكان الجمع بينهما ومع ان تعين ذلك الغير وجب
الحمل على المجموع ويكون اللفظ موضوعا لهما اما لغة او شرعا او قد تكلم بالكلمة الواحدة مرتين وان لم يتعين
ذلك الغير فكالاول وان كان عاما حملنا على العموم مع التجرد وان لم يتجرد فان دلت القرينة على ان المراد
ظاهره وغير ظاهره وتعين ذلك الغير حمل اللفظ عليه بما تقدم من التفصيل وان لم يكن معينا فالكلام فيه
كما في الخاص اذا دل الدليل على ان المراد غير ظاهره وان دلت على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد غير ظاهره
فلا بد من دليل على التعيين لانه اذا لم يكن ظاهره مرادا جاز ان يكون المراد بعض ما تناوله او شيئا لم يتناوله
ولا يعم الجميع فلا بد من دليل التعيين وان دلت على ان بعضه ليس بمراد لم يقتض خروج البعض الاخر عن الارادة
لعدم التنافي وان دلت على ان المراد وان دلت على ان بعضه ليس بمراد خرج عن الارادة وبقي ما عداه البحث
الحادي عشر في ان ثبوت حكم الخطاب اذا تناوله مجازا لا يدل على انه مراد بالخطاب ذهب الكرخي وابو عبد الله البصري
الى وجوب ذلك ونفاه الباقون وهو الحق مثاله قوله تعالى او لامستم النساء فان الدليل قائم على وجوب التيمم
على المجامع الذي يتناوله اسم الملامسة بالمجاز من حيث الكناية ولا يدل على انه هو المراد بالاية لنا ان المقتضي
لاجراء الاية على ظاهرها موجود والمانع لا يصلح للمانعية لاحتمال ثبوته بدليل اخر احتجوا بان ثبوت الحكم
في صورة المجاز يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الظاهر والا النقل واذا حمل على المجاز انتفى الحمل على الحقيقة
لامتناع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا والجواب المنع من نفي الدليل وعدم النقل لا ينفيه [illegible] بالاجماع عن نقل
تذنيبات احدها لما كان اللفظ لا يفيد بنفسه اذ قد يوجد في المهمل لوجوده في المستعمل فلا بد من اعتبار يفيد وهو
الارادة ولا يكفي الوضع والا لنادى كلام الساهي والنائم كلام القاصد ثم الارادة التي تكون خطابا يحتاج اليها
في سائر ضروب الخطاب لان هنا ارادتان احدهما ارادة الخطاب بنفسه وهي عامة والاخرى ارادة ما يفيده الخطاب

فهي مختصة

فهي مختصة بالامر كارادة الصلوة من قوله اقيموا الصلوة والنهي يتناول ما يضمه الخطاب يتناول الامر والنهي
في الخبر ولما كان ارادته تعالى لا يعرف من كلامه الا بالاستدلال اشترط في الاستدلال بكلامه على ما اراده امور
منها ان يكون قد اراد بخطابه امرا ما ومنها ان لا يقع كلام على وجه قبيح من كذب وغيره ومنها ان لا يعمي علينا
مراده بل يريد ما وضع الكلام له فان اراد غيره بينه اذ مع عدم تجويز احدها يتعذر الاستدلال بكلامه على
مراده ولهذا لم يصح من الحشوية الاستدلال بشيء من القرآن حيث قالوا لا نعلم معناه الا بتفسير من النبي
ومن اهل البيت انهم يرجعون في التفسير الى اخبار احاد والى تفسير الصحابة وامثاله ويجوزون ظاهر الكلام العزيز
ولم يصح من المجبرة الاستدلال بشيء من القرآن لانهم لا يامنون ان يكون اخباره كذبا وامره امرا بباطل
ونهيه نهيا عن حق ولم يصح من المرجئة الاستدلال بخطابه حيث قالوا ان الله تعالى اراد بعقوبة فجار اهل جهنم
اي جازيتهم ولم يبينه علينا لانه اذا لا يؤمن في قوله اقيموا الصلوة ان يكون قد شرط بارادتنا ولم يبينه الثاني
فيشترط في الاستدلال بالخطاب الرسول ان لا يجوز ان يكتم بعض ما امر بتبليغه وان لا يكذب فيما
يؤديه عن الله تعالى وان لا يؤدي على وجه يقتضي التنفير عن خطابه اقبح التنفير لحصول الغرض فان البعد ينفر
عن التنفير فيما اداه الثالث لما كان الاجماع حجة على ما يأتي وهو قول الامة وجب ان يشترط في خطابهم ما شرط
في خطاب الرسول الا التنفير لتعذره منهم على تقديرهم اذ التنفير يقع بكلام واقع على وجه ويتعذر اتفاقهم عن ذلك
القول على ذلك الوجه الرابع الخطاب يتعلق بالفعل ولا يتعلق بالمخاطب وقد عرفت ان المقتضي للخطاب
هو الارادة فلا بد وان يريد كون العبارة عبارة عما هي عبارة عنه ويريد كونها جارة لمخاطب دون اخر وكل
واحد منهما مخالف للاخرى وقد يتفقان عموما وخصوصا المقصد الرابع في الامر والنهي الاول في المقدمات
وفيه مباحث الاول اعلم انه لما كان الامر نوعا من الكلام وجب تقديم تحقيق ماهيته وان كان البحث عنه
مصادرة في هذا الفن وانا برهن عليه في علم حقيقة المتكلم فنقول اختلف الناس في ماهية الكلام والذي عليه
المحققون من المعتزلة والاوائل ان الكلام عبارة عن الحروف والاصوات وليس خلفها معنى في ذاته والجمهور
مغايرة لهذه العبارات والاصوات الدالة على المعاني وذهب الاشاعرة الى ان الكلام معنى قائم في النفس
وجنس حقيقي مغاير للحروف والاصوات يدل عليه بهذه العبارات والرقوم والكتبة وما عداها من العلامات
واختلف قول ابي الحسن الاشعري في هذه الاصوات والعبارات والنظم من قوله ان الكلام يطلق عليها بنوع
من المجاز كما يسمى علوما باعتبار دلالتها عليها وذكر في جواب مسائل البصرية انها كلام حقيقة وكذا الكلام النفسي
فعنده ان كلام النفس معنى وجنس وحقيقة كالعلم والقدرة وغيرهما وان ذلك المعنى مغاير للحروف والاصوات
ومغاير للقصور ومغاير ايضا للارادة [illegible] حروف والاصوات [illegible] وذهب بعض [illegible] الى انه في حق الله تعالى قديم

وفيه فصول

وانه واحد ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا غير ذلك من اساليب الكلام وبهذه الدعوى كلها مع اعترافها عن البرهان
غير متصورة والبحث في ذلك قد ذكرناه في كتبنا الكلامية البحث الثالث في حقيقة الامر اتفق الناس على انه حقيقة
في القول المخصوص واختلفوا في كونه حقيقة في غيره فقال البعض انه مشترك بين القول المخصوص والادلة
العقلية على وجوب الافعال وقال اخرون انه حقيقة في القول والفعل على سبيل الاشتراك اللفظي واختاره
السيد المرتضى وجمع من الفقهاء وقال ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة
وبين الشان والطريق وزعم انه ليس حقيقة في الفعل من حيث انه فعل بل من حيث هو شان والحق انه حقيقة
في القول المخصوص ومجاز فيما عداه لنا انه قد ثبت انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في غيره لزم
الاشتراك وهو على خلاف الاصل لا يقال انه مستعمل في غيره فلو لم يكن حقيقة لزم المجاز وهو على خلاف الاصل
لانا نقول قد بينا اولوية المجاز على الاشتراك اذا تعارضا واحتج السيد المرتضى باستعماله تارة في القول
المخصوص وهو وفاق واخرى في الفعل فانهم يقولون امر فلان مستقيم وغير مستقيم ويريدون طرايقه وافعاله
دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورأيت من فلان امرا اي وقالت الزباء لامر ما جدع
قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود وفي الكتاب العزيز حتى اذا جاء امرنا وفار التنور ويريد الاهوال والعجايب
التي فعلها الله تعالى وخرق بها العادة وقوله تعالى أتعجبين من امر الله واراد الفعل وقوله وما امر فرعون برشيد وما امرنا
الا واحدة كلمح البصر يجري في البحر بامره مسخرات بامره والاصل في الاطلاق الحقيقة على ما تقدم وايضا فانه قد يجمع
الامر القول على اوامر والفعل على امور والاشتقاق دليل الحقيقة وايضا لو كان مجازا لم يكن بالزيادة ولا بالنقصان
وليس بين القول والفعل شبه حتى يكون بالنقل والجواب لا نسلم ان الاطلاق دليل الحقيقة فانه قد يوجد في المجاز
ثم الاصل في الاطلاق الحقيقة ويعارض اصالة عدم الاشتراك وقد بينا رجحان المجاز على الاشتراك سلمنا
لكن لم لا يجوز ان يكون المراد في تلك الاشياء الشان والطريق وقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا يحتمل ارادة
القول والشان والفعل يطلق عليه الامر لعموم كونه شانا لا لخصوص كونه فعلا وكذا الثانية وقوله وما امر
فرعون برشيد يحتمل القول بل هو الظاهر لسبق فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم سلمنا لكن جاز ان يكون
المراد شانه وطريقه وقوله وما امرنا الا واحدة لا يجوز اجراؤه على ظاهره وهو الفعل والا لزم ان يكون فعل الله واحدا
وهو باطل وان يحدث كلمح البصر ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر حمل على انه اذا
اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره لا يحمل الامر فيها على الفعل اذ الجري والتسخير انما حصلا بقدرته
لا بفعله فيحمل على الشان والطريق والاوامر جاز ان يكون جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمنا لكن الجمع
لا يدل على الحقيقة كما يجمع الحمار بمعنى البليد ويجمع بمعنى الحقيقة بلفظ واحد على ان صاحب كان يقول لا يجمع

في لسان العرب

في لسان العرب او امر في جمع الامر الواقع على الفعل والقول امور واوامر جمع امر وكان يقول ان هذا شيء
يذكره الفقهاء واجاب ابو الحسين عن الاخير بانه لا يطلق اسم الامر على الفعل لا حقيقة ولا مجازا من حيث
هو فعل وانما يقال حقيقة على جملة الشان ونقل عن اصحابنا حجتين احدهما انه يقع على الفعل مجازا من حيث
الزيادة المعنوية فان جملة افعال الانسان لما دخل فيها القول سميت الجملة باسم جزئها ثانيهما ان الافعال
تشبه الاوامر في ان كل واحد منهما يدل على سداد اغراض الانسان ولا يلزم تسمية النهي والخبر امرا لعدم اطراد
المجاز واعترضهما بانه يقال امر فلان في تجارته وفي صحته مستقيم ولا يدخل فيه ذلك امره الذي هو القول
واللفظ انما يقع عليه اسم الامر من حيث كان نفسا مخصوصا على الفعل فكان يجب ان يقع في النسبة التشبيهية
وبين الفعل من هذه الجهة وان لم يشبهها في فايدة الامر من كل وجه فكان يجب ان يكون المتلفظ بالامر اذا اخبر بالفعل
ان يعقل به ما ذكروه من الشبه ومعلوم عدم حضور ذلك بباله ولهذا انما يجوز التشبيه بالاسد للشبه بالشجاعة التي
هو معظم فايدة قولنا اسد ومن يسمي الشجاع اسدا يعني به شجاعته ثم احتج ابو الحسين على مذهبه باشتباه الامر
على السامع بين تلك المعاني فان من قال هذا امر لم يعلم السامع اي تلك اراد فان قال هذا امر بالفعل علم القول
ولو قال امر مستقيم عقل الشان ولو قال تحرك الجسم لامر علم انه يحرك لشيء ولو قال جاء زيد لامر عقل الغرض
وتوقف الذهن عند استماع يدل على تردده بين الجمع وانه حقيقة في كل واحدة والجواب بالمنع من تردد الذهن
بينها وانما يحصل التردد مع وجود قرينة مانعة من حمله على القول المانع بمجرده فانما يفهم منه القول خاصة و
احتج من منع كونه حقيقة في الفعل بامور احدها عدم الاطراد فلا يسمى الاكل والشرب امرا فلا يكون حقيقة
اذ هو لازمها الثاني عدم الاشتقاق فلا يسمى الاكل والشارب امرا الثالث لوازم الامر منتفية عن الفعل فلا
امر بيان الاول ان الامر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمتنع منه الخرس والسكوت وعده
مطلقا من اقسام الكلام كما عد الخبر منه وكل ذلك انما يتحقق في القول الرابع يصح النفي فيقال ما امر بل فعل وهو
دليل المجاز الخامس الامر الحقيقي له متعلق وهو المامور وهو غير متحقق في الفعل فانه وان يسمى امرا فلا يقال له
مامور وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وهذه الوجوه مدخولة اما الاول فالمنع من وجوب اطراد الحقيقة
سلمنا لكن لا نسلم انه لا يقال للاكل والشرب امر انه سلمنا لكن عدم اطراده في كل فعل ان كان يمنع من كونه حقيقة
في بعض الافعال لعدم اطراده في كل قول من ثم ما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو
غير مطرد في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول فكذا في الفعل لا يقال انما يجب اطراد الاسم في المعنى
الذي كان الاسم حقيقة فيه لا في غيره والامر انما كان حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق كل قول وهو مطرد فيه
القول فنقول لازم في الافعال فان للخصم ان يقول انا هو حقيقة في بعض الافعال لا في كل فعل وفيه نظر فان الخصم

لم يجعل حقيقة في فعل معين بل في مطلق الفعل فورد عليه الاشكال بخلاف القول فان احدا لم يجعله حقيقة في
في مطلق القول بل في قول معين واما الثاني فلما تقدم من ان الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق فانه لو كان
الاصل في الحقائق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم القارورة للجرة والكوز من قرار المايع فيها على خلاف
الاصل لا يقال لو لم يكن الاشتقاق على وفق الاصل لكان على خلافه لكن الموجود منه اشد لكثرة صور الاشتقاق
لانا نقول لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الاصل لجواز ان يكون
كل من الاشتقاق وعدمه على خلاف الاصل يتبعان النقل فانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع
الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الآخر فلا يلزم من الاشتقاق
في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المعنى وفيه نظر فان القائلين بوجوب
الاشتقاق لما وجدنا الاشتقاق موجودة في جميع صور الحقيقة الا ما اشتمل على المانع حكمنا بتبعيته
لبعض المسميات اذ قد يوجد في غيره واما الثالث فان العرب حكموا بان تلك الصفات لازمة للامر القولي
لا لمطلق الامر واما الرابع فالمنع من صحة النفي مطلقا واما الخامس فلما تقدم **البحث الثالث** في حد
ذهب اكثر المعتزلة ومنهم البلخي الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه واراد
بما يقوم مقامه في الدلالة ليدخل فيه حقيقة الامر من غير العربي واعترض بوجوه احدها قد يوجد صيغة
افعل فيما ليس بامر كالتهديد وغيره الثاني يلزم ان يكون صيغة افعل الواردة على لسان الرسول
امرا فيكون هو الامر ولا يكون رسولا الثالث قد ترد هذه الصيغة من الاعلى الى الادنى على سبيل
الخضوع ولا يكون امرا وقد ترد من الادنى الى الاعلى فيكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء ولهذا
يوصف بالجهل والحمق الرابع لو فرضنا ان الواضع لم يضع لفظ افعل لشيء اصلا حتى كانت هذه اللفظة
من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لا يقال فيه انه امر الخامس لو صدرت هذه
الصيغة من النائم او الساهي او على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال فيه
انه امر قيل عليه لان انه قول لغيره افعل وفيه نظر فان الغالط والساهي يقال انه قال لغيره السادس
لو وضعت هذه الصيغة بازاء الخبر وصيغة الخبر بازاء الامر لم تكن هذه الصيغة امرا السابع المطلوب تحديد
ماهية الامر من حيث هي وتلك لا تختلف باختلاف اللغات لا يقال قولنا او ما يقوم مقامه يزيل هذا
الاشكال لانا نقول ان عنيت بقولك او ما يقوم مقامه في الدلالة على الطلب كان تحديد الامر باللفظ
الدال على طلب الفعل كافيا ويقع التعرض لخصوص صيغة افعل ضايعا وان عنيت شيئا آخر فبينه الثامن
ذكرت او في التحديد وهو يحترز عنه وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة وارتضاه اكثرهم كالجويني والغزالي رحمهما

ان القول

ان القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو خطاء من وجوه احدها ان لفظي المامور والمامور به
مشتقان من الامر فلا يمكن تعريفهما الا بالامر فلو عرف بهما لزم الدور الثاني الطاعة عند الاشاعرة موافقة
الامر ولا يمكن تعريفها الا بالامر فلو عرفنا الامر بها دار الثالث القول لا يقتضي بنفسه الطاعة بل بالتوقيف
او بالاصطلاح وهذان الحدان هما المشهوران عند الفريقين ولكل منهما حدود اخر اما المعتزلة فقال
بعضهم الامر صيغة افعل على تجردها عن القراين الصارفة لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وهو دوري
ومنهم من قال الامر عبارة عن صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر
وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ وجدت منه الصيغة وبالثانية عن التهديد وغيره وبالثالثة
عن الرسول المبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال وفيه
تعريف الامر بالامر وايضا الامر الذي هو مدلول الصيغة ان كان هو الصيغة كان متهافتا اذ يرجع حاصل
الحد الى ان الصيغة دالة على الصيغة والدال غير المدلول وان كان هو غير الصيغة امتنع ان يكون الامر هو الصيغة
ومنهم من قال الامر هو صيغة افعل بشرط الدلالة بها على الامر فالارادة شرط مغاير للمشروط واذا كان غير الصيغة
فلا بد من تعريفه وقال الآخرون منهم الامر ارادة الفعل وليس بجيد اذ قد توجد الارادة من دون الامر واعترض
ايضا بانه يلزم وقوع المامورات كلها لان الارادة تخصيص بحال الحدوث فاذا لم يوجد لم يتخصص وفيه نظر
فان الارادة المخصصة انما هي ارادة الفعل الصادرة عن المريد لا عن المامور وقال ابو الحسين الامر قول يقتضي
استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل فيه قولنا افعل وليفعل ولا يلزم ان يكون الخبر عن الوجوب
امرا لانه لا يستدعي الفعل بنفسه لكن بواسطة تصريحه بالايجاب وكذا قول القائل اريد منك ان تفعل
هو يقتضي بنفسه اثبات ارادة الفعل وبتوسطها يقتضي البعث على الفعل وكذا النهي عن جميع اضداد الشيء
لا يستدعي فعل ذلك الشيء بنفسه وانما يقتضي ذلك بتوسط اقتضائه قبح تلك الاضداد واستحالة
انفكاك المكلف منها الا الى ذلك الشيء واما الاشاعرة فقال بعضهم الامر عبارة عن الخبر بالثواب عن الفعل
تارة والعقاب على الترك تارة وهو باطل لامتناع دخول الصدق والكذب في الامر ودخولهما على الخبر ولان
خبره تعالى صدق فيجب الثواب والعقاب وهو باطل اما الثواب فلجواز الاحباط بالردة واما العقاب
فلجواز العفو والشفاعة فان احترز بقولهم انه الاخبار عن استحقاق الثواب والعقاب بقي عليه الاشكال
الاول ومنهم من قال ان الامر هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو دوري لتوقف معرفة الطاعة على الامر
فيه دور وقال بعضهم اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وانما قيل بغير كف ليخرج عنه النهي على ما ياتي تحقيقه
والاقرب ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقيل بغير كف ليخرج النهي على ما سيأتي تحقيقه

انتهى والاقرب ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلا فالطلب احتراز عن النهي وغيره من اقسام
الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء احترازا من الطلب على وجه الخضوع والالتماس وهو اولى من قول بعضهم
على جهة العلو لما ياتي من عدم اعتبار الرتبة وبعض الناس لم يعتبر الاستعلاء ايضا ولا بد منه المقصد الثاني
في البحث عن الصيغة وفيه مباحث الاول في وجوب استعمالها قال الاصوليون صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر
وجها الاول الايجاب نحو اقيموا الصلوة الثاني الندب وكاتبوهم ويقرب منه التاديب كقوله لابن عباس
كل مما يليك الندبية الادب وان كان بعضهم غاير بينهما الثالث الارشاد والمقصود انما يتعلق وهو
لمنافع الدنيا والندب لمنافع الاخرة اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في البيع ولا يزيد بفعله الرابع
الاباحة اذا اطلقتم حللتم فاصطادوا والخامس التهديد اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار قل تمتعوا
وان كان قد جعلوه قسما اخر السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام ادخلوها بسلام امنين
الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة العاشر الاهانة ذق انك انت العزيز الكريم
الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها
الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون
والاجماع واقع على انها ليست حقيقة في الجميع اذ التسخير والتعجيز والتسوية والاخبار وشبهها انما فهم
بقراين بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب او الندب او الاباحة او التنزيه او التحريم فبعضهم جعلها مشتركة
بينها وبعضهم جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة في اقل المراتب وهو
الاباحة وقال قوم انها للندب والوجوب بزيادة قرينة وقال اخرون انها للوجوب ولا يحمل على ما عداه
الا بقرينة ونحن نبين الوجه في ذلك بعون الله تعالى البحث الثاني في ان للامر صيغة تخصه وان
صيغة افعل ليست حقيقة في الاباحة والتهديد اعلم ان بعض الناس قد ذهب الى ان صيغة افعل مشتركة بين
الواجب والندب اللذين هما ترجيح وطلب وبين الاباحة وبين التهديد المطلق منه عدم الفعل والحق خلاف
ذلك لانا نفرق بين قولنا افعل وبين قولنا لا تفعل وبين قولنا ان شئت لا تفعل ونعلم قطعا ونعلم
ان الاول هو طلب ترجيح الوجود بخلاف الباقيين ونحمل صيغة افعل عليه عند تجرده عن القراين الحالية
والمقالية بان ينقل الصيغة الينا عن ميت او غايب لا في فعل معين من صلوة وصيام بل في فعل مطلق
بحيث لا يتوهم فيه قرينة مخصصة يسبق ذهننا اليه ونعلم قطعا ان قولنا افعل وقولنا لا تفعل وقولنا ان شئت
افعل وان شئت لا تفعل اسما متباينة لا مترادفة كما ادركت تفرقة بين قولنا قام زيد وبين قولنا هل قام
زيد فان الاول خبر والثاني استفهام وكذا بين قولنا قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للحال

والمستقبل

والمستقبل وان كان قد يعبر عن احدهما بالاخر وكما ميزوا بين الحال والماضي كذا ميزوا بين الامر والنهي
فقالوا في الاول افعل وفي الثاني لا تفعل وانهما لا يتساويان عن معنى قولك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل
فان قيل منع الفرق لانه انما يتم على تقدير كونه حقيقة في البعض دون الباقي اما على تقدير كونه حقيقة
في البعض اشتراك الجميع فيه فلا يتم الفرق بين افعل ولا تفعل سلمنا لكن الفرق ان افعل مشترك بين
افعل التهديد اما لا تفعل فانه لم يوضع للامر سلمنا الرجحان لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك العرف الطاري
لا في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا لكن هنا ما يقتضي نقيض قولكم فان صيغة افعل قد استعملت
في الاباحة والتهديد والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان اقل المراتب الاباحة فيحمل عليه لانه المتيقن
والجواب ان منع الفرق مكابرة صريحة فانا نعلم قطعا ان عند انتفاء القراين يفهم الطلب من لفظ افعل
وانه راجح على التهديد والاباحة وبهذا ظهر الجواب عن الثاني لان رجحان الطلب يبقى كون الفارق وضع
افعل للجميع ولا تفعل للتهديد وعن الثالث الاصل عدم التغيير وعن الرابع ما تقدم من اولوية المجاز
وعن الخامس ان صيغة افعل محتملة للتهديد والمنع والطريق الذي يعرف انه لم يوضع للتهديد يعرف
انه لم يوضع للتخيير ايضا بل يحمل على الايجاب الذي هو اعلى المراتب للاحتياط البحث الثالث في التغاير
بين الصيغة والطلب قد عرفت ان الامر طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب بمعنى
معقول للعقلاء فان كل عاقل يامر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما ويعلم الفرق بين طلب الفعل
وطلب الترك وبين ماهية الخبر وان ما يصلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للاخر وذلك الطلب مغاير للصيغة
وصيغة الخبر بل وضعها للامر بخلاف الطلب اذ انه مغاير للصيغة ولصفاتها وهو امر وجداني يعقل
كل انسان من نفسه وهذه الصيغ يدل عليها لكن النزاع وقع هنا بين المعتزلة والاشاعرة فعند المعتزلة
ان ذلك الطلب هو الارادة للمامور به وقالت الاشاعرة بالمغايرة والحق الاول لنا انا لا نجد امرا اخر مغايرا
للارادة ولو ثبت لكان امرا خفيا لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام
بازائه ولانا لو صرنا من اهل اللغة على المعنى المتعارف بينهم وايضا لو لم يكن ارادة المامور به معتبرة فيه
لصح الامر بالماضي والواجب والممتنع حملا على الخبر فانه لما لم يكن ارادة المخبر عنه معتبرة فيه صح تعلق الخبر
بهذه الاشياء واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرده منه فيكون
صيغة الامر مغايرا للارادة اما المقدمة الاولى فاجماعية واما الثانية فلانه تعالى علم بانه لا يؤمن ويستحيل
منه صدور الايمان والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال واذا استحال صدور الايمان منه استحال ان يريده منه
فان الارادة لا تتعلق بالمحال ولان صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد لاستحالة

التسلسل وذلك الداعي ان وجب عنده الفعل كان الرب تعالى قد خلق في العبد ما يوجب الكفر فلو اراد الله تعالى
منه في هذه الحالة وجود الايمان كان مريدا للضدين وهو باطل بالاتفاق الثاني قد يقول المختص
لغيره اريد منك هذا الفعل لكن لا امرك به ولو كان الامر لزم التناقض الثالث السلطان اذا توعد على ضرب
عبده بالانتقام فاعتذر السيد اليه بان العبد يخالفني في اوامره وطلب السلطان منه اظهار صدقه فانه
يكلفه بامره في حضوره فانه يامره ولا يريد منه الفعل اظهارا لتمرده الرابع يجوز فسخ الشي قبل مضي مدة
الامتثال فلو كان الامر والنهي عبارتين عن الارادة والكراهة كان الله تعالى مريدا وكارها للفعل الواحد في
الوقت الواحد من الوجه الواحد وهو باطل اجماعا والجواب عن الاول ان ما سبق من ان العلم تابع والاستحالة
نشأت من فرض العلم كاينا من فرض التبعيض اذ لا فرق بين فرض العلم والمعلوم والداعي من فعل العبد
ولا تسلسل وقد تقدم عدم المنافاة بين الايجاب بالنسبة الى الداعي والامكان من حيث القدرة واثبات
هذين في افعاله تعالى وقول الرجل لغيره اريد منك هذا ولا امرك به باعتبار ان الارادة الاولى لم تكن
خالصة ويمكن ان يحصل ارادة مسبوقة بعوارض فلا يقع المريد الفعل بها فكذا هنا ووجود الامر من الحكيم
ممنوع بل الموجود صيغة الامر ولا يلزم من وجود الصيغة الدالة على الامر وجود الامر كما في الساهي وغيره ثم انه
وارد على الطلب فان العاقل كما لا يريد من عبده الفعل في تلك الحالة كذا لا يطلب طلبا نفسانيا وان
وجدت منه صيغة الطلب والنسخ قبل حضور الوقت محال على ما ياتي وكما استحال ان يكون مريدا وكارها
كذا استحال ان يكون طالبا للفعل والترك في الوقت الواحد من الوجه الواحد البحث الرابع في ان الصيغة عن الامر
الاصطلاحي قد عرفت ان الحق هو ان الطلب والارادة بمعنى واحد وهو معنى يقتضي ترجيح احد الطرفين
على الاخر فنقول هذا الترجيح قد يكون لجانب الفعل على الترك وقد يكون على العكس وعلى كل التقديرين
فالترجيح قد يكون مانعا من الطرف الاخر كما في الوجوب والحظر وقد لا يكون كما في المندوب والكراهة
والفرق بين اصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض فرق بين الخاص والعام اذا عرفت
هذا فنقول هنا لفظ دال على الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر اما اللفظة الدالة
عليه او اللفظة العربية والاقسام ستة الاول اصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض الثالث
مطلق اللفظ الدال على الاول الرابع مطلق اللفظ الدال على الثاني الخامس اللفظة العربية الدالة على الاول
السادس اللفظة العربية الدالة على الثاني والتحقيق يقتضي زيادة ثلثة اقسام اخر احدها الترجيح
المانع من النقيض وهو المقابل بالضدية للترجيح المانع الثاني مطلق اللفظ الدال عليه الثالث اللفظة
العربية الدالة عليه وانت مخير في اطلاق لفظ الامر على ايها شئت لكن من حيث اللغة جعلها اسما للصيغة الدالة

على الترجيح اولى

على الترجيح اولى من جعلها اسما لنفس الترجيح بوجوه احدها قالوا الامر من العرب اذ جعلوا الصيغة امرا
وفيه نظر للتقييد ولا يدل على الحقيقة الثاني لو قال ان امرت فعبدي حر ثم اشار بما يفهم عنه مدلول الصيغة
لم يعتق ولو كان اسما للترجيح لعتق ولا يعارض بالاخر بالمنع من العتق في طرف الثالث الصيغة دليل
فجعلها حقيقة فيها اولى من جعلها حقيقة في المدلول لان فهم الدليل ملزوم لفهم المدلول فجعلها مجازا في اللازم اولى
وفيه نظر لان اثبات اللغة بالترجيح على الطلب الجازم الرابع اذا قيل امر فلان سبق الفهم الى اللفظ
دون ما في القلب ولو قام بقلبه شيء ولم ينطق به يقال انه لم يامر احتج المخالف بوجوه احدها قوله تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون كذبهم في الشهادة من المعلوم صدقهم في النطق فيعود الكذب الى الكلام النفساني الثاني قال
عمر زورت في نفسي كلاما سبق اليه ابو بكر الثالث قال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على
الفؤاد دليلا الرابع هذه الالفاظ معرفات فلو كانت كلاما لاجل تعريف المعنى النفساني فتكون
الكتابة والاشارة كلاما والجواب الشهادة هي الاخبار مع العلم والاعتقاد ولما انتفى الاعتقاد كذبهم في تسميتهم
الشهادة ولا في المشهود به ويقال زورت في نفسي كلاما اي قدرته وقررته كما يقال زورت دارا وبناء وكون
الكلام في الفؤاد اشارة الى مقصوده مع انه لم يكن عربيا خالصا والقياس في اللغة باطل اذ طلب شيئا بلغته قبل
امر ويجب به البحث الخامس في ان الرتبة معتبرة ام لا ذهب جماعة من الاصوليين الى اعتبار الرتبة في الامر فيجب ان يكون
الامر اعلى رتبة من المامور حتى يسمى الطلب امرا وبه قال السيد المرتضى وجمهور المعتزلة وذهب اخرون الى نفيه
وهو الحق وانما المعتبر هو الاستعلاء وبه قال ابو الحسين البصري وقالت الاشاعرة لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء
لنا على عدم اعتبار العلو قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ماذا تامرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو
ابن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وقال دريد بن الصمة لنفر انه ولمن
هو فوقه امرتكم امري بمنعرج اللوى فلم يستبينوا النصح الا ضحى الغد وقال ابن المنذر ليزيد بن المهلب امير خراسان
والعراق امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وعلى اعتبار الاستعلاء انهم فرقوا
بين الامر والالتماس والسوال فقالوا ان كان الطلب باستعلاء كان امرا وان قارنه الخضوع فهو السوال وان قارن
التساوي فهو الالتماس ويستقبحون قول القائل امرت الامير وفلان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال
انه امره وان كان اعلى رتبة من المقول له واحتج السيد المرتضى بانه يستقبح في العرف ان يقال امرت الامير ونهيته ولا
يستقبح سالته وطلبت منه ولولا ان الرتبة معتبرة والا لما كان كذلك قال السيد والنهي جار مجرى الامر في هذه
القضية وعلم معنى الامر وصيغته من الشفاعة تعتبر فيه الرتبة فانهم يقولون شفع الحارس الى الامير ولا يقولون

شفع الامير الى الحارس فالرتبة معتبرة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع اليه كما انها معتبرة في الامر بين الآمر
والمامور والاعتبار بها في المشفوع كما نقله من حالة الوعيد لان الكلام ضربان ضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه
الرتبة فما يعتبر فيه انما يعتبر بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق الخطاب به ولهذا جاز ان يكون احدنا
شافعا لنفسه في حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون امرا لنفسه ناهيا
لها والجواب مسلم انه يستقيم وهو دليلنا على عدم اعتبار الرتبة وهو دليل يدل على ان الرتبة معتبرة في حسن الامر
لا فيه ونمنع عدم اعتبار الرتبة في الشفاعة بين الشافع والمشفوع فيه ولا لصح شفاعة احدنا في نفسه الاعلى من
من النحو ثم انه نقل احتجاج المخالف من وجوه احدها حمل الامر على الخبر في عدم اعتبار الرتبة الثاني قوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والطاعة يعتبر فيها الرتبة كما لامر الثالث قال الشاعر رب من انضجت غيظا صدره
قد تمنى لي موتا لم يطع والمولى من فعل امره ويستحيل عليه الطاعة ثم اجاب عن الاول بانه لو ساوى الامر الخبر
في عدم اعتبار الرتبة لجاز ان يقال امرت الامير كما يقال اخبرته وقد تقدم جوابه وعن الثاني انه استعار للاجابة
لفظ الطاعة فان احدا لا يقول ان الله اطاعني وكذا اذا اجابني اليه ولانه ظاهر اللفظ يقتضي انه ما للظالمين
من شفيع يطاع ولا يلزم من ذلك نفي شفيع يجاب كما يقال وكل شفيع لا يطاع على مذهبكم سواء كان في خطاب النحو
لان الشفيع يدل على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة يقتضي عكسه لانا نقول دليل الخطاب
باطل ولا امتناع في تخصيص الظالمين بنفي شفيع لهم يطاع وان كان غيرهم كذلك ويحتمل ان يريد بيطاع يجاب
من الزبانية والخزنة والطاعة من هو اى من هو اعلى منزلة منهم من الانبياء و والمؤمنين صحيحة والشاعر
تجوز باستعمال لفظ يطاع في موضع يجب او تمنى في عدوه ان يقتل بعض البشر وتمنى القتل موتا وبالعكس للمقاربة
بينهما فلم يطع ذلك القائل البحث السادس في ان دلالة الصيغة على الطلب بالوضع اعلم ان لفظة افعل وشبهها تدل
على الطلب من غير حاجة الى ارادة اخرى وهو مذهب الاشاعرة والكعبي من المعتزلة وقال الجاسان لا بد مع ذلك
الوضع مع ارادة اخرى لنا انها موضوعة للطلب فلا يتوقف دلالتها عليه الى ارادة كساير الالفاظ ولان
الطلب النفساني امر باطن فلا بد من الاستدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن تفتقر الى معرف كافتقار الطلب
فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لم يكن الاستدلال بالصيغة على الطلب احتجوا بانا
نميز بين الصيغة اذا كانت طلبا وتهديدا ولا يزال الا الارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في التهديد
وكما يجب صرف الالفاظ الى حقايقها واجراؤها عليها فكذا هنا البحث السابع في حقيقة الامر اختلف الناس في ذلك
على اقوال فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرا بجنسه ونفسه وانه لا يتصور الا ان يكون امرا وهو اختيار البلخي
من المعتزلة فقيل بهذه الصيغة قد يصدر للتهديد والاباحة فقال ذلك جنس اخر لا من هذا الجنس وجعل صيغة

افعل

افعل في الامر حقيقة مغايرة لصيغة افعل في التهديد والاباحة مغايرة بالذات وقال اخرون انما كان
كذلك لصورته وصيغته وقال قوم بل لكونه بشرط التجرد عن القراين الصارفة له عن جهة الامر الى التهديد
والاباحة واليه ذهب جماعة من الفقهاء وزعموا انه لو صدر من النائم والمجنون ايضا لم يكن امرا للعرفية
وهذا يعارضه عن امر يقول لا يعتبر الامر الا اذا صرفت قرينة دالة الى معنى الامر لانه اذا اسلم اطلاق
العرب بهذه الصيغة على وجوه مختلفة فحمل البعض على الصيغة والباقي على القرينة تحكم محض
فيجب التوقف فيه فيتوقف وقال اخرون انما كان امرا لان الامر ارادة كونه امرا فجرده في هذه الحقيقة
مجرى الخبر وقال اخرون انما كان الامر امرا لان الامر اراد حصول المامور الفعل المامور به واختار السيد المرتضى
وهو مذهب محققي المعتزلة وربما قال بعضهم انما يصير امرا بارادات ثلث ارادة المامور به واحداث الصيغة
الدلالة بالصيغة على الامر دون الاباحة والتهديد والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا بالوضع ولا بشرط
الارادة والاول بعيد عند المحققين واستدل السيد المرتضى بان الامر قد يكون من جنسه ما ليس بامر وانما يكون
امرا لجاز ان يوجد امر فلا بد من سبب يقتضي كونه امرا ولا سبب الا الارادة المتكلم المامور بها المقدمة الاولى
فلان اشتباه اللفظ عند كونه امرا وتهديدا واباحة مما يدل على التماثل كما في السوادين ولما حكمنا بالتماثل
هنا الاشتباههما جاء ولانه هنالك وبيان المقدمة الاولى الثانية ان من سمع قم وهو امر لم يفصل بينه وبين كونه
اباحة او تهديدا او لغوة بهذا الالتباس يجوز من يجوز البقاء على المتكلم للكلام او الاعادة ان يكون ما سمعه اولا
واما بيان ان ما يقع امرا يجوز ان يوجد غير امر فوجوه احدها ان الالفاظ العربية انما تدل بواسطة الوضع من اهل الوضع
اختيارا ولهم ليس هناك وجوب فقد كان يجوز في هذا اللفظ المخصوص بالامر ان لا يكون امرا ويوجد هذه الحروف
بعينها ولا يكون امرا الثاني لو كان الامر يتعلق بالمامور من غير قصد المتكلم لم يمتنع ان يقول احدنا لغيره
افعل ويريد منه الفعل فلا يكون امرا او لا يريد منه الفعل فيكون امرا وذلك معلوم البطلان الثالث لو تغاير لفظا الامر واللفظ
غيره لوجب ان يكون سبيل الى التمييز بينهما ولما انتفى علمنا اتحاد اللفظ الرابع هذا القول يقتضي صحة
ان يعلم ان احدنا امر وان لم يعلمه مريدا اذا كان القصد لا تاثير له ومن المعلوم ان احدنا اذا كان امرا فلا
من كونه مريدا وانما خالفنا الحروف لان الخامس هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على ان يامر في كل حال
حتى يكون القوي بخلاف الضعيف مثال الوجوب ان القدرة الواحدة لا يتعلق في الوقت الواحد في المحل
الواحد من الجنس الواحد باكثر من جنس واحد وحروف قول القائل قم متماثلة لكل ما هذه صورة من الكلام فيجب ان لا يكون
احدنا قادرا من جوده بهذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدر وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامره
معلوم خلاف ذلك لا يقال اذا جاز ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونها في جهة بعينها ودم يجب

ان يقدر على كون واحد يصح وجوده في المحال على البدل بالارادة والاخبار مثله في الالفاظ لانا نقول
القدرة الواحدة لا ينحصر متعلقها من التماثل اذا اختلفت المحال كما لا ينحصر متعلقها في المختلف والوقت والمحل
واحد وليس كذلك ما يتعلق به من التماثل في المحل الواحد والوقت الواحد لانها لا يتعلق على هذه الشروط باكثر
من جزء واحد لا يقال محال الحرف المتماثلة متغايرة كما قلنا في الاكوان لانا نقول من المعلوم اتحاد محال
مخرج الحرف الواحد وكذا من يحق بعض محال هذه الحروف ام اثر ذلك في كل جزء وذلك المخرج واذ قد ثبت
ان ما وقع امرا كان يجوز ان يكون غير امر فلا بد في وقوعه امرا من سبب فاما ان يرجع اليه وما يتعلق
او الى فاعله وما يرجع اليه ان كان وجوده او حدوثه او جنسه يكمل الوجود بهذه الاشياء فيما ليس بامر والنهي
لو كان امرا بجنسه كان صفة نفسه وكان يرجع الى الاحاد دون الجملة وكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون
امرا او كان بحروف على هذه الصيغة متعرف بالسمع كونه امرا من لا يعرف اللغة وكان يحصل حال العدم
كما يحصل حال الوجود لان الصفة النفسية كذلك فكان يجب في حال العدم ان يكون امرا ولا يجوز امرا
بحدوثه على وجه ويراد به ترتيب صيغة لما بينا من ان نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر ولا
لتغيرها او عدم يحيل هذه الصفة وما يحتمل الصفة ولا يكون علة فيها ولا العدم معنى لعدم اختصاص ذلك
به ولا وجود معنى اذ كل معنى يعرض غير الارادة ويصح جزوه ولا يكون امرا ولما ما يتعلق بالفاعلية فالقدرة
غير مؤثرة اذ تعلق كونه قادرا به دوام لتعلقها به وهو غير امر ولان كونه قادرا لا يؤثر الا في الاحداث
وكونه امرا حكم زايد على الوجود واما كونه عالما فاما ان يراد به كونه عالما بذات الامر والمامور به او كونه
عالما بان الكلام امر والاول باطل فانه قد يكون عالما بذات الامر والمامور به ولا يكون كلامه امرا
والثالث ببطلان كلامنا فيما به صار امرا فيجب ان يذكر الوجه فيه ثم تعلق العلم به اذ العلم غير مؤثر في المعلوم
والا لكان علما بصفات القديم تم وصفات الاجناس هو المؤثر في كونه تم على صفاته وكون الاجناس
على ما هي عليه واما كونه مدركا او مشتهيا او نافرا غير مؤثر انه قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى
غيره فلم يبق الا كونه فاعلا مريدا للمامور به لا لكونه امرا والا لجاز ان يكون احدنا امرا بما يريده او يكرهه
غاية الكراهة وايضا لو صح ان يامره بما لا يريده يصح ان يامر بالماضي والقديم وايضا لما صح في الخبر ان يكون خبرا
باعتبار كونه خبرا الا باعتبار ارادة المخبر عنه حتى تعلق الخبر بالماضي والقديم ولما امتنع ذلك في الامر علم انه
انما يكون امرا اذا تعلقت الارادة بالمامور به وهذا الكلام على طوله فيه نظر للمنع من كون التماثل جنسا
مدلول على التماثل في نفس الامر وباقي كلام مبني على اصول المثبتين وهي ضعيفة واحتجت الاشاعرة على ان الارادة
ليست شرطا بوجوه الاول لو كان الامر صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال اذ لا وجود

لذلك

لذلك المجموع او للآحاد فيكون كل واحد من الحروف التي تألفت صيغة افعل منها امرا على الاستقلال
الثاني صيغة افعل تدل بالوضع على معنى وذلك المعنى هو ارادة المامور به فصيغة به واذا كانت الارادة نفس
المدلول وجب ان لا يفيد الصيغة الدالة عليها صيغة قياسا على ساير المسميات والاسماء الثالث يلزم ان يكون
قوله ادخلوها بسلام امنين وكلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم امرا لاهل الجنة والامر يحقق بوعد ووعيد
فيكون دار الاخرة دار التكليف وهو باطل اجماعا الرابع يلزم ان يكون الشخص امرا لنفسه والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية انه من قال لنفسه افعل مع ارادة الفعل من نفسه قد وجد منه المقتضي للامر فيكون امرا وانما قلنا ببطلان
التالي فلان الامر هو المقتضي للفعل ومن نفسه لا يكون مقتضيا للفعل بل المقتضي انما هو الداعي الخامس
لو كان الامر انما يكون امرا لارادة الامر الفعل لم يجز ان يستدل بالامر على الارادة لانه لا يعلم امرا قبل العلم
بالارادة السادس اهل اللغة قالوا الامر هو قول القائل افعل مع الرتبة ولم يشترطوا الارادة ولو كانت شرطا
لذكروها كما ذكروا الرتبة وصار كقولهم الاسد اسم لسبع فانه لا يشترط فيها الارادة السابع قد يأمر السيد عبده
بما لا يريد اظهاره كما سبق الثامن ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح ولده اسماعيل ولم يرده والجواب عن الاول الامرية
كالخبرية فانها صفتان معقولتان وان لم يكونا قائمتين باللفظ فبالوجه الذي عرفت صيغة الخبر به
يعرف صيغة الامر به والجواب عنهما واحد وهو ان الصيغتين عقليتان يستدعيان محلا عقليا لا خارجيا
فلا وعن الثاني ان الصيغة لما وجدت مع غير الامر افتقر الى مميز وهو الارادة وكذا كل لفظ مشترك انما يدل على
بعض معانيه دون البعض بالارادة وعن الثالث يجوز ان يكون قد اراد ذلك منهم لان في علمهم بارادته
ذلك منهم زيادة مسرة ولا يمتنع ان يكون ذلك اطلاقا وليس بامر كما ان قوله لاهل النار اخسئوا فيها ذم
ليس بامر كما يقول لمن يذم اخسأ الا ان الارادة الصيغة قد وجدت وكذا ارادة المامور لكن لما لم يوجد
الارادة الثالثة فيه وهي ارادة دلالة الصيغة على الامر لم يكن امرا وعن الرابع من الملازمة فانه يلزم
من وجود الارادة التي هي شرط وجود الامر تحقق المشروط فان الامر يعتبر فيه الرتبة او الاستعلاء
فان عقل ذلك في الشخص بعينه فليعقل الامر وعن الخامس انا لا نستدل على الارادة بالامر من حيث
كان امرا بل من حيث انه على صيغة افعل وقد تجرد لان الصيغة موضوعة للارادة
عند بعضهم وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت في اللغة طلبا
للفعل فاذا ابان لنا انه لا معنى لكونها طلبا الا ان المتكلم بها قد اراده او انه هو غرضه علمنا بذلك الارادة
عند علمنا بالصيغة وعن السادس يجوز ان يكون قد تركوا ذكر الارادة لظهورها وايضا فانهم لم يشترطوا انتفاء
القراين المخالفة بشرط انتفاؤها وايضا فانهم اجمعوا على ان الامر هو الطلب للفعل ونحن نعلم اتحاده

مع الارادة ولو فرضنا مغايرتها للكلام فذلك كلاما في المعقول لا في اللغة قولهم الاسد لا يعتبر في كونه اسما
لمسماه الارادة ان اراده وابه ان الواضع لهذا الاسم وضعه للاسد فصار اشتهاره فيه دون ان يريد تسميته بذلك
وذلك يبطل لانا نعلم انه قد اراد ذلك فان اراده فانا نكون نحن المستعملين لاسم الاسد في معناه من دون
ان يريد ذلك فهو باطل ولا يلزم انه لا بد من ان يريد ذلك وانه لا يكون اشتغاله في اصل الوضع بان يريد بجواز ان
يكون موضوعا لان وضع الواضع الاسماء المعاني لا يتقف على ارادتها كذلك اسم الامر لا يكون واقفا على الصيغ
في اصل الوضع بارادة تتابع ان ذلك خارج عن ما نحن فيه لان الذي نحن فيه هو صيغة الامر هل يستحق
الوصف بانها امر وان لم يكن قد اريد بها الفعل امر من الاسود ان يقال ان جسم الاسد يستحق ان يوصف
بانه اسد وان لم يقصد بجسمه شيئا من الاشياء وعن السابع المنع من كونه امرا وطلبا كما يقولون انه لم
يرد به بل انه سوهم للعلامة انه طالب منه او امر وعن الثامن ان ما امر به قد اراده وهو مقدمات الذبح او
امره بالذبح نفسه وقد فعل لكن انه تم كان يلم ما يقربه ابراهيم شيئا فشيئا ان قلنا ان ابراهيم راى
في المنام صيغة الامر وقول اسمعيل افعل ما تؤمر يحتمل ما يؤمر في المستقبل البحث الثامن في جواز اقامة
كل من الامر والخبر مقام صاحبه اعلم ان الامر يدل على وجود الفعل ايضا وطلب تحصيله والخبر يدل على وجود
الفعل ايضا وقد اتفقا واشتبها من هذا وقد عرفت ان المشابهة مصححة للتجوز فجاز ان يتجوز بكل
من الامر والخبر عن صاحبه اما الامر فقد يقوم مقام الخبر مثل قوله اذا لم تستحيي فاصنع ما شئت
معناه صنعت ما شئت واما العكس فقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن
بانفسهن وايضا فقد يجوز اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس كقوله لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها
وكقوله لا يمسه الا المطهرون والمشابهة ما تقدمت فان هذا الخبر يدل على عدم الفعل والنهي كذا الفصل
الثالث في مقتضيات الصيغة وفيه مباحث الاول في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا هذه المسئلة شريفة
يتفرع عليها الاحكام الشرعية وقد طال التشاجر بين القوم فيها واختلفوا اختلافا عظيما ونحن نذكر
الخلاف وحجة كل فريق ونوضح ما عندنا في ذلك فنقول اما مذهب من جعل افعل للاباحة او التهديد
فقد سلف ابطاله بقي ثلاثة مذاهب من جعلها للترجيح وقد اختلفوا فذهب اكثر الفقهاء منهم الشافعي
وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة
في الوجوب مجاز في الندب وقال الجويني لفظة افعل طلب محض لا مساغ فيه لفعل الترك ولا للتخيير وليس بموضوع
للايجاب قال الوجوب لا يتقبل الا بالتقييد وبالوعيد على الترك وليس في ذلك مقتضى بحيث الطلب فاذن
الصيغة تختص بالطلب والوجوب مستدرك من القرائن وقال قوم انها حقيقة في الندب وبه قال جماعة من المتكلمين

والفقهاء

والفقهاء وهو منقول عن الشافعي ايضا ونقله قوم عن ابي هاشم ونقل ابو الحسين البصري عنه انها تقتضي
الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل افاد ذلك انه مريد منه الفعل فان كان القائل حكيما وجب كون
الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق بها لاجلها المدح اذا كان القول له في دار التكليف واحتمل الوجوب
والندب فاذا لم يدل دليل على الوجوب وجب نفيه والاقتصار في المتحقق وهو الندب وربما قال قوم
انه يفيد الايجاب والفرق بين الايجاب والوجوب ان الايجاب والندب دلالة الامر على ان الامر
اوجب الفعل والوجوب دلالة الامر على ان المامور به بصفة الوجوب والخلاف في ذلك يقع للاشاعرة و
المعتزلة وقال السيد المرتضى انه مشترك بين الوجوب والندب المامور به مطلقا واخرون قالوا انه حقيقة
في القدر المشترك بينهما وهو الترجيح مطلقا ويقرب مذهب هؤلاء من مذهب القائلين بالندب و توقف
ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والوجه عندي انها من حيث
اللغة موضوعة للطلب مطلقا ومن حيث الشرع للوجوب اما الاول فلوجوه احدها ان الطلب معنى لا بد منه
الفاهمة الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ يدل عليه وهو لفظة افعل اذ لا لفظ له سواها الثاني
الطلب من حيث هو هو جنس للمانع من النقيض وعدمه ولكل واحد منهما لفظ ولا يوجد الا في انواعه واللفظ
الدال عليه مع اقترانه باحد الفصلين هو افعل وكذا مع اقترانه بالفصل الاخر من غير اولوية لاحدهما فيجب
اطلاقه عليه فوجب ان يكون حقيقة فيه الثالث صيغة افعل قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعلها حقيقة في القدر المشترك بينهما الرابع قال اهل اللغة لا فرق بين
الامر والسؤال الا من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة فكما ان السؤال
لا يدل على الايجاب بل مطلق الطلب فكذا الامر واما الثاني فلوجوه احدها قوله تعالى لابليس ما منعك
الا تسجد اذ امرتك وليس استفهاما فهو ذم كما يقول السيد لعبده ما منعك من الفعل وقد امرتك اذا لم يفعله
ولو لم يكن للوجوب امتنع الذم ولكان لابليس ان يقول انك لم توجب فلي الترك لا يقال لعل
الامرة في تلك اللغة يفيد الوجوب فلم قلت انه في هذه اللغة كذلك لانا نقول ظاهر الاية يقتضي ترتب علة الذم على مخالفة
الامر من حيث هو تخصيصه بامر خاص الخط وفيه نظر اولا فلانه حكاية حال وسياق بيان عدم عمومها واما ثانيا
فلان الذم وقع على المخالفة مع الاستكبار والافتخار ولان سياق الاية يفهم منها وجوب السجود واما ثالثا
فللمنع من كون قوله ما منعك ان لا تسجد صيغة ذم بل هو لوم يحسن عقيب ترك الامر مطلقا الثاني قوله تعالى واذا قيل
لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الترك عند مطلق الامر ولو لم يكن للوجوب قبح الذم كما يقبح لو قال لا ولي لكم الفعل
لا يقال الذم انما هو على عدم اعتقاد حقيقة الامر لقوله ويل يومئذ للمكذبين لان صيغة افعل قد يفيد الوجوب بقرينة

مشتد

لعل ذلك الامر وجبت مع القرينة لانا نقول انكان المكذب هو التارك لما قيل لهم اركعوا جاز استحقاقهم
للذم من حيثية الترك للركوع والويل من حيث التكذيب لان الكافر عندنا مخاطب بالفروع وان كان
غيرهم لم يعاقب ذم مامور ترك ما امر به واثبات الويل الاخر بسبب تكذيبه والقرينة منتفية فان الذم
بمجرد انهم تركوا الركوع عقيب الامر وفيه نظر لجواز استحقاق الذم بسبب ترك النظر والاعتبار في الامر
الوارد بالركوع هل هو للوجوب فيفعلونه او للندب فيتخيرون فيه فان ذلك يدل على ترك المبالات
بالتكاليف بخلاف قول الاول لكم الفعل والذم على ترك الركوع عند مطلق الامر سواء كان للوجوب
او الندب او منع كونه ذما وهو مما يستحق به الذم وايضا هو حكاية حال ان كان التزام الامر ملزوما للفعل
كان الامر ملزما للفعل والمقدم ثابت فالتالي مثله بيان الشرطية ان الامر اذا لم يكن ملزما للفعل كان
التزام الامر التزاما لشيء لا يوجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك القدر سببا للزوم المامور به
وبيان المقدم قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من
امرهم والقضاء الالتزام واذا انتفت الخيرة للمؤمنين في المامور به اذا الزم الله ورسوله ثبت المقدم
شرطية والامر في الاية يراد به المامور اذ لو اجريناه على ظاهره لصار معنى الاية انه لا خيرة للمكلف
في حق الله تعالى وهو غير مفيد واذا انتفت الخيرة بقي اما الوجوب او الحظر والثاني بطل بالاجماع فتعين
الوجوب والحاصل ان المراد من قوله قضى الزم ومن قوله امرا اي مامورا وبالاخيرة في شيء من المامور ان يكون
واجبا لا يقال لعل القضاء الامر والامر قد يرد بمعنى الشيء فمعنى الاية اذا الزم الله ورسوله شيئا فلا خيرة فيه
ونحن نقول به فان الله تعالى اذا الزمنا شيئا كان واجبا علينا لكن البحث في انه اذا امر بشيء فقد
الزمناه وهو ممنوع لانا نقول الامر حقيقة في القول المخصوص لا في الشيء دفعا للاشتراك ولو ... اذا
الزم الله تعالى امرا وهو بان يوجب على المكلف لزمه وان ذكره والزام الامر غير الزام المامور به فان الحاكم
اذا حكم باباحة شيء فقد ثبت الزام الحكم دون المحكوم به فكذا هنا والزام الامر عبارة عن توجيه
على المكلف ثم الامر ان لم يقتض الوجوب لم يكن الزام الامر الزاما للمامور به وان كان مقتضيا للوجوب
فهو الذي قلناه وفيه نظر لانا نمنع تسليم ان الامر حقيقة في القول لا يلزم ما ذكروه لان معنى الاية اذا
قضى اذا الزم امرا كان واجبا ونحن نقول به وانما يتم مطلوبهم لو كان معنى قضى امر وانه منع ايضا
بان سبق الذهن الى ايجاد الامرين فوجب حمل الاولى على الشيء وان كان مجازا فيه تارك
ما امر الله تعالى ورسوله مخالف لذلك يستحق العقاب اما الاول فلان موافقة الامر هي الاتيان بمقتضاه
فالعقد وهو المخالفة عبارة عن الاختلاف بمقتضاه واما الثاني فلقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر مخالف الامر بالحذر عن العقاب وانما يحسن بعد قيام المقتضي
لنزول العقاب وهو معنى قولنا الامر للوجوب لا يقال يمنع تفسير الموافقة بما قلتم بل الاتيان بما يقتضيه الامر على
الوجه الذي يقتضيه اذ لو اقتضى الامر الندب واتى به على سبيل الوجوب كان مخالفا اذ بالاعتراف بحقيقة
ذلك الامر ولزوم وجوب القبول ومخالفته انكار ذلك سلمنا لكن لو كان مخالفة الامر ترك المامور به لكان
ترك المندوب مخالفة امره تعالى وذلك وصف ذم سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر يستحق العقاب والاية
لا تدل على امر من يكون مخالفا للامر بالحذر بل على الامر بالحذر عن مخالف الامر سلمنا لكنها دالة على ان المخالف
عن الامر يلزمه الحذر فلم قلت ان مخالفة الامر يلزمه الحذر ولا نسلم ان لفظ عن الامر صفة زائدة لان الاصل
في الكلام الحقيقة خصوصا في كلامه تعالى سلمنا ان مخالفة الامر مامور بالحذر عن العقاب فلم قلت انه
يجب عليه الحذر وانما يلزم لو كان الامر للوجوب وفيه النزاع ولا ينفع الاعتذار بحسن الحذر الملزوم لقيام
المقتضي لنزول العقاب ينتفي من اشتراط قيام المقتضي للعقاب في حسن الحذر عند احتمال العقاب
والاحتمال هنا قائم سلمنا لكن المنع العموم لان قوله عن امره يفيد امرا واحدا وهو مسلم لانا نقول العبد
اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال انه موافق لسيده واذا لم يمتثل قيل انه مخالف وما وافقه ومتى قلتم
فيه تسليم ان موافقة الامر انما يحصل عند الاتيان بمقتضاه الامر ومقتضى الامر هو الفعل اذ الفعل لا بد له
الا على اقتضاء الفعل فاذا لم يوجد الفعل لم يوجد مقتضاه فلم يوجد الموافقة فيحصل المخالفة لانتفاء
الواسطة والاعتقاد حقيقة ليس موافقة الامر بل موافقة الدليل الدال على ان ذلك الامر حق فان موافقة
الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه والاعتراف بحقيقة الامر بعد قيام الدليل الدال على حقيقته ملتزما
تقرير مقتضى ذلك الدليل والامر لما اقتضى دخول الفعل في الوجود فموافقته عبارة عما تقرر دخول في
الوجود وادخاله فيه تقرر دخوله فموافقة الامر فعل مقتضاه ويمنع كون المندوب مامورا به فان نفس
النزاع للجواز ان يكون قوله فليحذر امرا بالحذر عن المخالف للامر للمخالف بالحذر مدفوع للاتفاق النحاة على
ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للمخالف لاسندناه الى فاعله ولو جعلناه
امرا بالحذر عن المخالف لاسندناه الى مفعوله وايضا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف يتعين المامور به لان
الذين يتسللون لواذا ليس المامور لانهم الذين خالفوه ولو امروا بالحذر عن المخالف لصار هكذا
فليحذر الامتنع المتسللون لواذا عن الذين يخالفون فيبقى قوله ان يصيبهم ضائعا اذ لا يتعدى الحذر الى
مفعولين قوله الاية تدل على وجوب الحذر عن مخالف الامر قلنا كلمة عن للمجاوزة فلما كانت مخالفة امره ثابتة
بعد عن امره تعالى ذكره بلفظ عن ولا يدل على وجوب الحذر بل جواز المشروط بالمقتضي لوقوعه والا لكان عبثا والعموم

لا استثناء لكل واحد من المخالفات ولانه رتب استحقاق العقاب على المخالفة فيشعر بالعلية ولان استحقاق
العقاب في البعض لعدم المبالاة وهو يناسب الزجر فيثبت في الجميع الخامس تارك المامور به
عاص فيستحق العقاب اما الصغرى فلقوله تعالى افعصيت امري لا اعصي لك امرا لا يعصون الله ما امرهم
واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم المبدل يمنع الصغرى لقوله لا يعصون الله ما امرهم
فان العصيان لو كان هو الترك كان تكريرا وللاجماع على ان الامر قد يكون للاستحباب ويكون تارك المندوب
عاصيا سلمنا لكن لا مطلقا بل لامر الوجوب بان قوله لا يعصون الله حكاية حال يكفي فيه الواحد فجاز
ان يكون في الواحد فجاز ان يكون في الواجب سلمنا لكن العاصي انما يستحق العقاب مع القرينة بالخلود
مع الكفر لا مطلقا الا انا نقول لا تكرير لان الاول سبق لنفي الماضي والثاني لنفي المستقبل ويمنع كون المندوب
مامورا به على حقيقة بل مجازا لكون الاستحباب لازم الوجوب وكون الصيغة للوجوب محافظة على عموم
ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحب مامور به محافظة على صيغ الاوامر الواردة في المندوبات
للاحتياط فلان حمل على الوجوب مدخل في اصل الترجيح فيكون لازما للمقتضي فجاز جعله مجازا عن الوجوب
فكان الاول اولى والله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الامر فيكون المقتضي لاستحقاق هذا اللفظ
هذا المعنى فيعم الاسم لعموم ما يقتضي استحقاقه والخلود قد يطلق على اللبث الطويل لا الدائم وفيه نظر فان
العصيان انما يفهم منه عرفا مخالفة الامر المفيد للوجوب لا الشامل له وللندب اذ لولاه لكذب الكبرى
فان العقاب انما يستحق مع العصيان في الواجب قطعا وصرف الاولى الى الماضي ممنوع لانها حقيقة
في المستقبل وليس ذلك اولى من ان يقال لا يعصون في امر الواجب الذي هو المفهوم من العصيان كما تقدم
ويفعلون ما يؤمرون من المندوبات والاحتياط ممنوع اذ فعل المندوب على سبيل الوجوب
وجرحه فلا يقع مطلوبا للشارع ولا ينحصر وجه التجوز في التلازم فقد يتجوز باحد الضدين على الآخر
بل العلاقة وهو موجودة بين الواجب والندب من حيث التقابل لا بين الواجب واصل الترجيح من حيث
الكل والجزء ولانه ان المعصية مرتبة على مخالفة مطلق الامر بل الذي للوجوب وقد تقدم والدليل تقرير
اخر وهو ان التارك المامور به عاص لان بناء العصيان على الامتناع ومنه سميت العصا للامتناع بها
والجماعة عصا لمنع اجتماعهم والكلام متعص اي يمتنع حفظه وقال عم لولا انا نعصي الله لما عصانا اي
لم يمنع من اجابتنا فاذا كان لفظ افعل يقتضي الفعل كان الامتناع عنه عصيانا فيكون الامر للوجوب لان
الانسان انما يكون عاصيا للام والاب اذا عدم ما يمنع الامر منه فان يقال او اوجب علينا فعلا ولم نفعله
عصاه بخلاف ما لو ندب ولان العاصي للعقول مقدم على مخالفة والمخالفة تثبت اما بالاقدام على ما يمنع منه الامر

خالفة

خالفة او قد يثبت لها لا يتعرض له الامر بمنع ولا ايجاب والثاني باطل والا لكنا عصاة بالصدقة اليوم
اذا امرنا بالصلوة غدا فيصير الاول اذ كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم على
مخالفة مقتضاه والمقدم على مخالفة مقتضاه مقدم على ما يحظره الامر فثبت ان تارك المباح عاصيا
للامر والعاصي للامر هو المقدم على مخالفة مقتضاه من حيث امتنع عن فعله بل تارك المحرم وهو باطل بالضرورة
اجماعا ولان تارك المندوب لا يكون عاصيا عرفا بل العاصي في العرف هو التارك لما اوجبه الامر والاستدلال
بالاشتقاق قد عرفت ضعفه السادس دعا ابو سعيد الخدري وهو في الصلوة فلم يجبه فقال عم ما منعك
ان لا تجيب سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ذمه على ترك الاستجابة
عند مجرد الامر ولولا انه للوجوب لما صح ذلك لا يقال لا يصح الاستدلال بخبر الواحد في العلميات
والذم يمتنع ذم النبي عم بل اراد بيان مخالفة دعائه لدعاء غيره لانا نقول بل المسئلة ظنية فيكتفى فيه
بالظن وهي وان لم يكن عملية الا انها ذريعة الى العمل اذ لا فرق بين حصول ظن الحكم وحصول سببه
في جواز التمسك بها في العمليات واذا لم يكن الامر للوجوب والمانع من الكلام وهو الصلوة قائم
لم يجز حمل الرسول عم السؤال عن المانع فالسؤال انما يصح لو كان استجيبوا لله للوجوب ولان لفظ الكلام
يقتضي اللوم وهو في معنى الاخبار عن نفي العذر في ذلك وانما يكون اذا كان الامر للوجوب وفيه نظر لانه
حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الدعاء واجبا فلهذا لامه على ترك الاستجابة سلمنا لكن قوله استجيبوا امر ايجاب
الامر حيث ان الامر موضوع بل باعتبار ان وجوب اجابة الندا تعظيما لله ورسوله ونقضا للاهانة بالاعراض
عنه لما فيه من بعض في النفس واقصاد ذلك الى الاخلال بمقصود النفس السابع قال عم لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية بالاجماع فلو يكون المندوب مامورا به
لا يقال يجوز ان يريد لامرتهم على وجه الوجوب ونحن نجوز ورود الامر كذلك لانا نقول كلمة لو لاد خلت
على مطلق الامر فلا يكون حاصلا وفيه نظر لاحتمال ان يكون لامرتهم مجازا في نهيهم لما بينهما من المناسبة
والعلاقة التي بين العام والخاص خصوصا مع قرينة ثبوت المشقة والندبية وليس حمل هذا على الحقيقة
وحمل اوامر الندب على المجاز اولى من العكس بل ما قلنا اولى لانه يجوز في هذا اللفظ الواحد والمندوب
الثامن قال عم لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته راجعيه فقالت اتأمرني بذلك فقال النبي عم
لا انما انا شفيع فقالت لا حاجة لي فيه نفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندبية ونفي الامر
مع ثبوت الندبية يقتضي ان المندوب غير مامور به وعلمت انه لو كان امر لكان واجبا والنبي عم
قرر ما عليه وفيه نظر لان قولها اتأمرني ارادت به امر الايجاب للعلم باستحباب حصول شفاعته عم لا مطلق الامر

وقيل ايضا انما سئلت عن الامر طلبا للثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب
وليس في ذلك ما يدل على انها فهمت عن الامر الوجوب بحيث لم يكن امر المصلحة اخروية لا بجهة الوجوب
ولا الندب قالت الحاجة بأي فيه قوله اجابة الشفاعة مندوب اليها فاذا لم يكن مامورا بها تعين ان
يكون الامر للوجوب قلنا ان سلم ان الشفاعة في حرية غير مامور باجابتها فلا نم انها كانت في تلك
الصور مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا مامور به السابع تمسك الصحابة بالامر على الوجوب
ولم يظهر من احد انكاره فكان اجماعا اما المقدمة الاولى فلانهم تمسكوا في ايجاب الجزية على المجوس لما
روى عبد الرحمن انه عم قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب واوجبوا على الاناء من ولوغ الكلب بالامر
اعادة الصلوة المنسية عند الذكر لقوله فليصلها اذا ذكرها واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل الينا
كما اعتقدوا الوجوب عند هذه الاوامر كذا لم يعتقدوه عند غيرها واشهدوا اذا تبايعتم وكاتبوهم
ان علمتم فاصطادوا وغير ذلك وليس القول بعدم اعتقاد الوجوب في هذه الصور لدليل منفصل اولى
من القول باعتقاد الوجوب كما ذكرتم لدليل منفصل لانا نقول لو لم يكن الامر للوجوب لم يعتقد في صورة
العيني فكان دليلهم على احد المرتبتين وما عداه غير الاخبار فكان يشهر الماخذ وحيث لم يشتهر لم يكن ثابتا
اما لو قلنا بانه للوجوب لم يلزم من عدمه في بعض الاوامر ان لا يفيد الوجوب لاحتمال تخلف الحكم
لمانع وفيه نظر لانه حكاية حال فلا يعم ومع يحتمل انهم فهموا في تلك الاوامر الوجوب لاجل قرائن احتفت
بها وهي ظاهرة فان الجزية بنص القران اقصى ما في الباب استثناء انهم من اهل الكتاب وقد ثبت
ان الكلب نجس العين واقتضى ما يلاقيه الى الغسل والامر بالصلوة امر بقضائها لان الطلب يتحقق
وفواته في احد الوقتين لا يستلزم فواته مطلقا العاشر لفظ افعل اما حقيقة في الوجوب فقط وهو المطلوب
او الندب فقط وهو باطل والا لم يكن الواجب مامورا به لانه مع مانع من النقيض وهو مخالف لما يجوز
مع التبعيض ولا ينعكس فلما ان ثم ان المندوب غير مامور به وهو مذهب جماعة كثيرة لا يمكن
ان يقال الواجب غير مامور به او فيهما معا اما بالتواطؤ فلا يمكن جعله مجازا في الواجب لانه اخص فلا
يكون لازما بخلاف العكس وهو جعله حقيقة في الوجوب فانه يمكن جعله مجازا في اصل الترجيح او بالاشتراك
اللفظي وهو خلاف الاصل او لا في شيء منهما وهو خلاف الاجماع وفيه نظر فان كونه حقيقة في الندب
لا يمنع من استعماله في الواجب على سبيل المجاز سلمنا فلم لا يكون حقيقة في القدر المشترك قوله فلا يمكن
جعله مجازا في الواجب قلنا ممنوع فان جهات المجاز لا ينحصر في اللزوم سلمنا لكن اي حاجة الى جعله
مجازا في الواجب فانه اذا كان حقيقة في القدر المشترك بينه وبين الندب كان متناولا على سبيل الحقيقة

سلمنا لكن جاز

سلمنا لكن جاز ان يكون حقيقة في كل منهما قوله يلزم الاشتراك في الواجب فانه اذا كان حقيقة في القدر
المشترك بينه وبين الندب كان متناولا على سبيل الحقيقة سلمنا لكن جاز ان يكون حقيقة في كل منهما
قوله يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل قلنا لا شك في استعماله فيهما فاما ان يكون على السواء او لا فان
كان الاول ثبت الاشتراك اذ هو اولى من النقل وان كان الثاني فاما ان يكون الغالب هو الندب فيكون
حقيقة فيه وهو المط او الواجب فيلزم مخالفة اصلين احدهما عدم المجاز والثاني عدم اصالة براءة الذمة
ومع الاشتراك يحصل مخالفة اصل واحد فيكون اولى سلمنا لكن جاز ان لا يكون حقيقة في احدهما ولا
ممنوع فان جماعة ذهبوا الى انه للاباحة والوجوب والندب زيادة الحادي عشر العبد اذا لم يفعل ما امر
به ذمه العقلاء وعللوا احسن ذمه بترك المامور به وهو يدل على الوجوب لا يقال ليس الذم بمجرد الترك
بل لعلمهم ان سيده كاره للترك او لان الشريعة دلت على وجوب طاعة العبد لمولاه او لان السيد انما
يامر بما فيه نفعه ودفع ضرره والعبد يجب عليه ايصال المنافع ودفع المضار عن سيده سلمنا ان الذم
لاجل الترك خاصة لكن يمنع ان فعلهم صواب فان الامر لو كان بمعصية لم يستحق العبد الذم بتركه فدل
على انه بمجرد الترك ليس عليه الذم ولان الامر قد ورد للندب ولو كان ترك المامور عليه الذم لكان المندوب
واجبا لانا نقول انه اذا انتقم السيد من عبده بعدم الامتثال على العقلاء الا انتفاء لعدم الامتثال ولولا ان
عليه حسن الانتقام بمخالفة الامر لم يقع ذلك فعلم ان كراهة الترك لا يدخل لها في هذا الباب والشريعة
اوجبت الطاعة فيما اوجبه المولى لا مطلقا وجلب النفع ودفع الضرر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه السيد
فانه لو قال له ان تفعل ذلك وان لا تفعل لكن الاولى ان تفعل لم يجب على العبد الفعل وكذا لو قال من
مقامه واشتراطه كون الامر غير معصية مسلم لكن يجب اجراؤه على الوجوب فيما عداه والمندوب ليس مامورا به
وفيه نظر اذ من يعتقد كون الامر للندب او للقدر المشترك يمنع حسن الذم بمجرد مخالفة الامر المطلق بل بمخالفة
الامر الدال على الوجوب الثاني عشر لفظ افعل يدل على اقتضاء الفعل وجوده فيكون مانعا من نقيضه
كالخبر فانه لما دل على المعنى منع من نقيضه والجامع ان اللفظ وضع لافادة معنى فيكون مانعا من النقيض
تكميلا لدلالة اللفظ وتقوية لحصوله لا يقال سلم ان الدال من نقيضه لكن يجوز ان يدل افعل على اولوية
الادخال في الوجود فيمنع من نقيضها لانا نقول الفعل مشتق من المصدر فلا يشعر الا به ومصدر اضرب هو الضرب
لا اولوية فاشعار الخبر والامر به لا باولوية فيمنع من نقيضه لا من نقيض الاولوية وفيه نظر فان افعل يدل
على الطلب وهو منع من نقيضه لكن الطلب قد يقال المنع من نقيض المط وقد يقال جوازه وهو من حيث
هو طلب اعم منهما فلا اشعار فيه بالوجوب الثالث عشر الامر يفيد الرجحان فيكون مانعا من النقيض اما الاولى فلانه

المامور به ان كان خاليا عن المصلحة كان مجرد مفسدة فلا يجوز الامر به وان كان مشتملا على مصلحة مرجوحة
تعارض ما فيه من المصلحة بما يساويه من المفسدة ويبقى الزائد من المفسدة مجرد مفسدة خالية من المعارض فيرجع
الى الاول وهو اشتمال الامر على مفسدة خالصة وان تساويا كان الامر به عبثا غير لايق بالحكيم فلم يبق
الا ان يكون مصلحة خالصة او زايدة على المفسدة ومع ذلك لا يرد الاذن بالترك والا لزم تفويت المصلحة
الخالصة لانه ان وجدت مفسدة مرجوحة صارت معارضة لما يساويها من المصلحة ويبقى الزايد من المصلحة
مصلحة خالصة وتفويت المصلحة الخالصة غير لايق بالحكيم لانه قبيح عرفا فيكون كذلك عند الله لقوله عليه السلام
ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح والمندوب
خفف الله منه تفضلا على العبد فيبقى الباقي على حكم الاصل لا يقال كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة
قبيح فكذا الزام المكلف استيفاء المصلحة بحيث لو لم يستوفها استحق العقاب قبيح ايضا اذ يقبح
عرفا ان يقول استوف هذه المنافع لنفسك والا عاقبتك لانا نقول انه وارد في جميع التكاليف فلو كان
معتبرا لبطل وفيه نظر فان الفعل قد يكون مشتملا على مصلحة خالصة عن المفاسد ولا يكون واجبا
نعم ان اشتمل تركه على مفسدة كان واجبا وبهذا الحرف خرج المندوب عن الوجوب ولو فرض ايضا بانه
لما انتقض كل منهما وجب الترجيح وفيه نظر فانا نمنع التنقيص ولان الاذن في الترك اذن في ارتكاب
القبيح والزام استيفاء المصلحة الزام بالمصلحة الحسن والاول قبيح دون الثاني الرابع عشر
الامر يدل على الرجحان قطعا وهو لا ينفك عن احدى قيدي المنع والاذن فيه وايضا المنع من الترك
الى الوجود اكثر من افضائه الى العدم واقتضاء الاذن في الترك الى العدم اكثر من افضائه الى الوجود
وهو معلوم ان الذي هو اكثر افضاء الى الراجح على الذي يكون اكثر افضاء الى المرجوح فشرع المنع من
الترك راجح على شرعية الاذن فيه والعمل بالظن واجب لقوله عليه السلام انا اقضي بالظاهر ولان العمل
بالمرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فيتعين الراجح ولان العمل بالفتوى والشهادة
وقيم المتلفات واروش الجنايات وتقييس القبلة عند النظر الظني واجب وانما وجب ذلك
لترجيح الراجح على المرجوح وهو حاصل هنا فوجب العمل به وفيه نظر فان الامر اذا دل على مطلق الرجحان
الذي هو جنس للوجوب والندب لم يبق فيه دلالة على الوجوب وشرعية المنع من الترك مرجوحة
بالنسبة الى شرعية الاذن فيه اما اولا فلان الاصل الدال على البراءة وعلى العدم واما ثانيا فلان الظن بانه
لو كان على وجه المنع من الترك لبينه وازال الشك والالتباس ولم يقتصر في الدلالة على ذلك مع
انه يستحق تاركه العقاب على لفظ شامل للوجوب وغيره الخامس عشر الوجوب معنى يشتد الحاجة

الى التعبير عنه

الى التعبير عنه فوجب ان يوضع له لفظ مفرد يدل عليه لوجوب القدرة على الوضع والداعي وانتفاء الصارف
وهو الفعل لانتفاء غيرها بالاجماع واما عند الخصم فلانه نكره ذلك بمعنى الاطلاق واما عندنا فلانا نعقل
به في غير صيغة افعل لا يقال يمنع الداعي وشدة الحاجة الى التعبير والحاجة الى التعريف باللفظ لجواز
تعريف الوجوب بقرينة الحال سلمنا اللفظ لكنه موجود وهو اوجبت وحتمت والزمت ونمنع الحاجة
الى المفرد وانتفاء المانع اذ اللغة توقيفية فكانوا امنعوا عليه من الوضع ونمنع وجوب الفعل عند قيام
الداعي وانتفاء الصارف ونعارض الندبية باشتداد الحاجة الى لفظ يدل على الحال والاخر على الاستقبال
ولم يوضع لها مفرد وكذا اصناف الروائح مختلفة والحاجة الى تعريفها شديدة وكذا اصناف الاعتقادات
ونعارض الحكم باشتداد الحاجة الى التعبير عن اصل الترجيح المشترك بين الواجب والندب كاشتداد الحاجة
الى التعبير عن الوجوب فوجب وضع لفظ له وليس الا افعل وكذا من قال الندب ومن قال بالاشتراك
قال قد يقع الحاجة الى التعريف الاجمالي لاحد هذين فلابد من لفظ وهو افعل ولان الحاجة الى التعبير
عن الوجوب شديدة فلو كانت صيغة افعل موضوعة لوجب لعرف كل احد ذلك ولزال الخلاف سلمنا
اشتداد الحاجة الى التعبير عن الوجوب وان افعل ثم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب ايضا بالاشتراك
سلمنا لكن هذا الدليل يقتضي ثبوت اللغة بالقياس وهو باطل لانا نقول الانسان الواحد لا يستقل
باصلاح كل ما يحتاج اليه بل يحتاج الى جمع عظيم يعين كل منهم صاحبه في مهمه لينتظم حال النوع ويصلح مصلحه
الكل فاذا احتاج احدهم الى صاحبه في فعل فلا بد وان يعرفه اياه وانه لا بد له منه ولا يجوز له الاخلال
بفعله لاشتداد الحاجة وقيام الداعي والقراين لا يفيد لما تقدم من ان التعريف لما في الغير انما هو
باللفظ دون غيره والمفرد اخف من المركب واوجب فيغلب على الظن وصفه لكونه من الالفاظ المفردة والموانع
منتفية لكونها خلاف الاصل لذلك والاصل بقاء ما كان على ما كان والاصل عدم التوقف وعدم المنع من الوضع
فيحصل بقاء ذلك وعند وجود القدرة والداعي يجب الفعل لان القادر ان لم يمكنه الترك تعين الفعل وان
امكنه فان لم يترجح الفعل لم يكن ما الداعي داعيا وان ترجح وجب الوقوع والآحاد البحث ويمنع شدة الحاجة
الى التعبير عن الحال والاستقبال والروائح والاعتقادات كاشتداد الحاجة الى تعريف الالزام فان الانسان
قد يعيش عليه مدة طويلة لا يحتاج الى التعبير عما ذكرتم مع دوام حاجته الى التعبير عن معنى الوجوب وجعل الصيغة
للوجوب اولى من جعلها للاشتراك لكون المشترك لازما للوجوب فامكن جعله مجازا فيه بخلاف العكس والوجوب
اولى من الندب لعدم جواز الاخلال بالاول دون الثاني والاخلال ببيان ما يجوز الاخلال به اولى من الاخلال
ببيان ما لا يجوز الاخلال به وانما يلزم الاشتهار لو سلم عن المعارض وما ثبوته لا يظهر الفرق بين وبين

معارض الا على وجه غامض لم يستلزم ذلك وقد تقدم ان الاصل عدم الاشتراك وفيه نظر لان الحاجة
شديدة الى التعبير عن الترجيح المطلق من حيث هو واذا تعارضت الحاجتان كان الوضع الاعم اولى
حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على الندب يقتضي الشك فوجب
حمله على الوجوب اما الاولى فلان المامور به ان كان واجبا فحمله على الوجوب يقتضي القطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر وان كان ندبا فالقول بوجوبه سعي في تحصيل المندوب بابلغ الوجوه وذلك يفيد القطع
بعدم الاقدام على مخالفة الامر فعلى التقديرين نحن غير مقدم على المخالفة ولو حملناه على الندب فبتقدير
الندب لا يحصل المخالفة وبتقدير الوجوب يكون قد جوزنا تركه فكان الترك مخالفة للوجوب فحمله على الندب
يقتضي الشك في المخالفة فيجب حمله على الوجوب لقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض
طريقان احدهما امن قطعا والاخر مخوف وجب عقلا ترجيح الامن لا يقال يمنع ان حمله على المندوب يقتضي
الشك في الاقدام على المحظور لان بتقدير الوجوب يكون حمله على المندوب سعيا في الترك وانه محظور قلنا
يمنع امكان كون المامور به واجبا فانا لو علمنا بدلالة لفظية ان الامر لم يوضع للوجوب وعلمنا من الحكيم
عدم تجرده عن القرائن الا وهو غير واجب فاذا حملناه على الندب امنا الضرر مع ان حمله على الوجوب يحتمل
الضرر اذ بتقدير المغايرة كان اعتقاد كونه واجبا جهلا ويكون نية الوجوب قبيحة وكراهية الاضداد
قبيحة لانا نقول اذا علمنا ان الفعل لا يجوز انفكاكه الا في الوجوب او الندب فقبل علمنا بالتعيين
لو حملناه على الوجوب لم يخالف الامر قطعا ولا يقطع بعدم المخالفة لو حملناه على الندب فيقتضي
العقل حمله على الوجوب قبل العلم بالتعيين فيحصل القطع بعدم المخالفة ثم بعد ذلك قيام الدليل
على كونه للندب اشارة الى المعارض يفتقر مدعيه الى دليل قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل
قلنا هذا خطاء في الاعتقاد وهو حاصل مما في الطرفين وما ذكرناه احتمال الخطاء في العمل وهو مختص
بالندب واذا اشترك في احد نوعي الخطاء واختص بالندب بالنوع الاخر كان جانب الوجوب اولى وفيه
نظر فان حمله على الوجوب كما هو خطاء في الاعتقاد كذا هو خطاء في المامور به فان المندوب اذا فعل على جهة
الوجوب يقع الخطاء في الاعتقاد ولا يحصل المندوب لانه لم يقع على الوجه المطلوب شرعا احتج المنكرون للوجوب
بوجوه احدها العلم بان الامر للوجوب ليس عقليا اذ لا مجال للعقل فيه ولا نقليا متواترا والا لعرفه
كل احد ولا احادا لان المسئلة العلمية لا يحتاج فيها بخبر الواحد الظني وهذه حجة اصحاب الوقف اذ لو قالوا
بالندبية او الاشتراك عاد عليهم النقض الثاني نقل اهل اللغة على عدم الفرق بين السؤال والامر الا في الرتبة
وهو يقتضي الاشتراك في جميع ما عداها فكما لا يدل السؤال على الايجاب فكذا الامر تحقيقا للتسوية الثالث

قد وردت الصيغة

قد وردت الصيغة في الوجوب والندب معا والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما وهو اصل الترجيح ولا شك في ان الدال على الكلي لا يدل على شيء من الجهات باحدى الدلالات الثلث
فلا اشعار لهذه الصيغة بالوجوب البتة بل انما يدل على اصل الترجيح واما جواز الترك فقد كان معلوما
بالعقل ولم يوجد المزيل فيحكم بانتفائه ومع يجب الحكم برجحان الفعل مع كونه جائز الترك وهو معنى الندب
الرابع قال ع اذا امرتكم بالامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فرد الى استطاعتنا
وهو دليل الندب والجواب عن الاول يجوز ان يكون له دليل مركب من النقل والعقل مثل ان تارك المامور به
عاص والعاصي يستحق العقاب فيلزم عقلا من تركيب هذين النقليين ان الامر للوجوب سلمنا لكن
لا نم ان المسئلة قطعية بل ظنية فيكفي خبر الواحد وعن الثاني ان السؤال للايجاب وان كان لا يلزم
منه الوجوب فان السائل قد يقول لا يحل بمقصودي ولا بد منه وذلك صريح في الايجاب وعن الثالث
ان المجاز قد يعارض ايضا الدليل وعن الرابع المنع من دلالة الحديث على الندب بل على الوجوب واعلم ان السيد
المرتضى نقل الاجماع من الامامية على ان الامر في العرف الشرعي للوجوب وهو الذي اخترناه نحن وانما طولنا
الكلام في هذه المسئلة لكونها من المهمات **البحث الثاني** في الامر الوارد عقيب الحظر والاستيذان ذهب اكثر
الفقهاء القائلين بان الامر للوجوب بان الصيغة لو وردت عقيب حظر او استيذان افادة الاطلاق
ورفع الحظر وذهب الباقون الى انها يفيد عقيب حظر ما يفيده من وجوب او ندب او اشتراك وهو الحق لنا ان
المقتضي للوجوب مثلا موجود والمعارض لا يصلح للمانعية فثبت الوجوب اما الاول فلان المقتضي انما
هو الصيغة على ما تقدم واما انتفاء المانع فلانه كما امكن الانتقال من الحظر الى الاباحة امكن الانتقال
من الحظر الى الوجوب قطعا ولانه لو امر بعد الحظر المستفاد من الجنس الى المكتب لم يكن للاباحة بل للوجوب
مع انه امر بعد الحظر المستفاد من الجنس وفيه نظر لاستفادة الوجوب هنا الى القرينة وكذا امر الحائض والنفساء
بالعبادة عقيب تحريمها وهو للوجوب وهذا كثير النظائر ولان الامر انما يدل على ما يدل عليه لكونه امرا وهذه الصيغ
موجودة بعد الحظر العقلي الذي من السمع وقد علمنا ان وروده بعد الحظر العقلي لا يمنع من الوجوب فكذا بعد السمعي احتجوا
بان الاوامر الشرعية اذا وردت عقيب الحظر افادت الاباحة فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا وانا
تطهرن فأتوهن فالان باشروهن ولان العرف يقتضي ذلك فان السيد اذا منع عبده من فعل شيء ثم قال
له افعل فهمت الاباحة والجواب يشكل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب
اذ الجهاد من فروض الكفايات وقوله تعالى لا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس نسك لا مباح
والعرف معارض بصورة امر الصبي بالخروج الى المكتب قال قاضي القضاة ان الاية انما حملت فاصطادوا وفانتشروا

على الاباحة لانا نعلم من قصد النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة ان هذه الاشياء مباحة لولا ما عرض من احرام او تشاغل بالعلق
فائدة القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فقال بعضهم انه
للاباحة وقال آخرون لانه رافع للوجوب السابق بل يفيد التحريم البحث الثالث في ان الامر لا يقتضي
التكرار اختلف الناس في الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي
التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال الآخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم لان ذلك
المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة اكتفي بها وهو الحق وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين
الرازي وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وآخرون توقفوا اما لادعاء الاشتراك بين المرة والتكرار
او لعدم العلم بانه حقيقة في المرة والتكرار لنا وجوه احدها الصيغة قد وردت في المرة تارة وفي التكرار اخرى
اما في الشرع فكالامر بالحج والعمرة فانه للمرة والامر بالصلوة والزكوة فانه للتكرار واما في العرف فلان السيد
اذا امر عبده بالدخول الى المنزل او بشراء اللحم لم يفهم منه التكرار حتى ان العبد لو كرر ذلك لامه العقلاء ولو فهم التكرار
ولو ذمه السيد على عدم التكرار لامه العقلاء ايضا ولو امر بحفظ الدابة فحفظها ساعة ثم اهمل لامه العقلاء لفهم
التكرار فقد ظهر استعمال اللفظ في كل منهما عرفا وشرعا فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو مطلق ادخال
الماهية في الوجود ولا يفيد وحدة ولا تكرارا دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن
فيه دلالة البتة على احد القيدين لعدم دلالة الجنس على شيء من فصوله ومميزاته نعم لما كانت المرة من ضرورات
ادخال الماهية في الوجود لا جرم دل على المرة من حيث الالتزام لا من حيث الوضع الثاني نص اهل اللغة على
الفرق بين تفعل وافعل الا في كون الاول خبرا والثاني امرا ولما كان مقتضى الاول يحصل بالمرة فكذا الثاني
والا لحصل الفرق بينهما في غير الخبرية والامرية الثالث افاد التكرار يستلزم الاستغراق في جميع الاوقات اللازم
بطلانه فالملزوم مثله بيان الشرطية عدم اولوية بعض الاوقات دون بعض اذ لا اشعار في اللفظ ولا في التعيين
واما بطلان التالي فبالاجماع ولانه يلزم اذا امره بعبادتين متعاقبتين ان يكون الثانية نسخا للاولى
لوجوب استيعاب الوقت للاولى واقتضاء الثانية ازالتها عن بعضها والنسخ ليس الا رفع الحكم بعد ثبوته
ومن المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نسخا للصلوة ولا امر غسل اليدين ناسخا لغسل الوجه ولا الامر بالصلوة
نسخا للوضوء الرابع يحسن تقييده بهما معا فيقال افعل مرة او مكررا من غير نقض ولا تكرار لاحدهما
فكان موضوعا للقدر المشترك الخامس المرة والتكرار من الصفات كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف
على الصفة السادس يحسن الاستفهام عند مطلق الامر عن الوحدة والتكرار واحتج القائلون بالتكرار بوجوه
احدها تمسك الصحابة بتكرار الزكوة في قوله تعالى واتوا الزكوة وسوغوا قتال مانعيها وكذا الصلوة وغيرها من الاوامر

الشرعية

الشرعية الثاني الامر والنهي اشتركا في مطلق الطلب الا ان الامر طلب الفعل والنهي طلب الترك واذا كان
النهي يفيد التكرار كان الطلب الآخر كذلك الثالث لو لم يفد التكرار لم يجز الاستثناء منه لانه يكون نقضا
وما جاز نسخه والتاليان باطلان فكذا المقدم الرابع ليس في اللفظ اشعار بوقت معين فاما ان يجب
دائما وهو المطلوب او وقتا بعينه فيلزم الترجيح من غير مرجح اذ ليس في اقتضاء ايقاع الفعل في ذلك الزمان اولى
من اقتضاء ايقاعه في آخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الازمان البتة وهو باطل بالاجماع او ايقاعه
في الجميع وهو المطلوب الخامس التكرار احوط فيكون اولى اذ بالتكرار يأمن من الاقدام على مخالفة امر الله تعالى بخلاف
المرة فيكون اولى دفعا للضرر المخوف السادس قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة يعم كل مشرك فقوله يعم
جميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص السابع الامر بالشيء اقتضاء فعله واعتقاد
وجوبه والعزم عليه فكذا الوجوب الآخر قوله تعالى اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وهو يدل على وجوب التكرار
الثامن سأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم لما رآه وقد جمع بطهارة واحدة بين صلوات يوم عام الفتح وقال عمدا فعلت هذا
يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم التكرار الطهارة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة لكان السؤال عبثا التاسع
اذا قال لغيره احسن عشرة فلان فهم الدوام العاشر لو لم يقتض التكرار لكان المفعول في الوقت الثاني قضاء
لا اداء الحادي عشر لو لم يفد التكرار لكان المكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في فعله في الثاني الى دليل
الثاني عشر الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يعم فيلزم التكرار واحتج القائلون بالوحدة بوجوه احدها اجمع
اهل اللغة على ان امر غيره بفعل والاعادة متعقبة له انه يفعل مرة واحدة بلا زيادة الثاني اشتق اهل اللغة
من الضرب امثلة ضرب ويضرب واضرب وقد علمنا ان جميع ما اشتقوه لا يفيد التكرار فيكون الامر
الثالث حملوا الامر على الايقاعات والتمليكات فانه لا يفيد التكرار الرابع لو حلف ليصلين او ليصومن
عد ممتثلا بالمرة واحتج القائلون بالاشتراك بحسن الاستفهام فيقال اردت المرة او التكرار ولهذا حسن قول
سراقة للنبي صلى الله عليه وسلم احجنا لعامنا هذا ام للابد ولانه استعمل فيهما فيكون مشتركا اذ الاصل في الكلام الحقيقة واحتج
القائلون بالوقف بانه لو حمل على التكرار او المرة لكان لدليل ولا مجال للعقل ولا تواتر والآحاد لا يفيد والجواب
عن الاول بان الامر ان لم يقتض التكرار فلا بناء فيه وجاز حمله عليه عند اقتران ما يدل عليه فلعل الصحابة نقلوا
عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على التكرار فيما يجب فيه التكرار لا بمجرد الامر وعن الثاني بالفرق فان الانتهاء ابدا ممكن بخلاف
الفعل ابدا ولان النهي يقتضي الامر فاذا اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر عدمه وعن الثالث بمنع ورود النسخ
فانه مرجح كان قرينة في ارادة التكرار ومن يقول بالفور يمنع الاستثناء اما من لا يقول به فانه يقول بتخيير المكلف
بالاتيان به في اي وقت شاء فالاستثناء يرفع المستثنى عن تسويغ ايقاع الفعل فيه وعن الرابع ان الاولوية ثابتة

عند القائلين بالفور ومن يبقيه يجعل الامر دالا على طلب الفعل من غير بيان الوحدة والعدد والزمان
الحاضر والآتي بل على القدر المشترك بين الجميع وعن الخامس ان المكلف اذا علم عدم اقتضاء اللفظ التكرار
من نفع وجود الخوف في التكرار كما في شراء اللحم ودخول الدار وعن السادس ان صيغة المشركين للعموم في الاشخاص
بخلاف صم ما لو قال صم ابدا او في كل زمان افاد التعميم وعن السابع ان دوام اعتقاد الوجوب مع قيام دليل
الوجوب مستفاد من احكام الايمان لا من مجرد الامر فتركه يكون كفرا والكفر منهي عنه دائما لهذا كان اعتقاد
الوجوب دائما في الامر المفيد للوحدة ولانه وجوب العزم ولهذا من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب عليه من
حصول انتباهه ولو وجب العزم لوجب انتباهه كما لو ضاق وقت العبادة فانه يجب الانتباه سلمنا
وجوب العزم لكن نمنع وجوبه دواما فانه تبع لوجوب المامور به سلمنا ذلك لكن لا نم كونه مستفادا
من نفس الامر بل من دليل اقتضى دوامه من الامر الوارد بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن
الثامن انه انما يتم الاستدلال به لو قلنا ان الزائد على المرة مامور به وهو ممنوع وايضا فانه دال على عدم
التكرار اولى اذ جعل ذلك موكولا الى استطاعتنا ومشيئتنا وعن التاسع ان عمر انما حيث جوز السهو على النبي
سأله عن التعدد حيث اجابه النبي بذلك عرفنا ان الامر بالطهارة لا يتكرر بتكرر الصلوة وقد كان محتملا
سلمنا الامر عقيب الشرط قد حمله قوم على التكرار وذلك عين محل النزاع وعن العاشر ان الامر بحسن العشرة و التعظيم
انما كان لوجود السبب وهو استحقاق المامور بحسن عشرته للتعظيم والسبب يدوم مسببه بدوامه لا لامر بمجرد
الامر وعن الحادي عشر ان ذلك انما يلزم لو قلنا الامر للفور وهو الجواب عن الثاني عشر وعن الثالث عشر
بالمنع من انعقاد قياس وسياق وعن الاول من حجج القائلين بالوحدة بالمنع من اجماع اهل اللغة على ما ذكرتم فان
من يقول بالتكرار يمنع ذلك سلمنا لكن لما كانت المرة من ضروريات الفعل كانت مامورا بها قطعا بخلاف
الزائد فعد ممتثلا بالمرة حيث انا نعلم انه مامور به ولم يعد مخالفا للامر بترك الزائد حيث لم يعلم الامر به
وعن الثاني مسلم انه لا يقتضي التكرار لكن يقتضي الوحدة ايضا وهو مذهبنا وكذا عن الثالث وعن الرابع سلمنا
في الاول وحسن السؤال لا يفيد الاشتراك لجواز التواطؤ ويكون القصد بالسؤال ازالة ايهام ارادة جزئي
من الجزئيات وكان الاصل الحقيقة فكذا الاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك ولا يجعل
على احدهما الا لدليل ولا يلزم الوقف بل الجزم بارادة المعنى الكلي سلمنا لكن يحمل على المرة لدلالة الامر على الطلب
المشترك بينها وبين الزائد والاصل الدال على البراءة ينفي الزائد فتعين المرة مرادة **البحث الرابع** في الامر المعلق
بشرط او صفة اجمع القائلون بتكرر الامر المطلق على تكرره هنا واختلف الآخرون فذهب قوم الى انه لا يفيد
هنا ايضا وهو اختيار السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء وقال آخرون انه يتكرر بتكرر الشرط والصفة والاقرب

ان نقول

ان نقول ان كان الوصف علة مؤثرة اقتضى تكرر الامر بتكرره والا فلا ولنا وجوه **احدها** اذا قال السيد لعبده
اشتر اللحم ان دخلت السوق لم يتكرر بتكرر الدخول **الثاني** لو قال ان رد علي دابتي او صحتي فله علي كذا لم يتكرر
الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار **الثالث** الخبر المعلق على الشرط
لا يتكرر بتكرره فكذا الامر اما المقدمة الاولى فللاجماع على انه لو قال سيدخل زيد الدار ان دخلها عمرو صدق
بالمرة وان لم يتكرر دخول زيد عند تكرر دخول عمرو واما الثانية فبالقياس لجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار
الرابع اللفظ دال على تعليق الامر على شيء والتعليق المطلق اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة
واحدة ولهذا يقبل القسمة اليهما ومورد التقسيم مشترك بين تلك الاقسام والمشترك لا دلالة فيه على جزئياته
الخامس لو افاد التكرار لكان اما ان يستفاد من مطلق الامر وهو باطل كما تقدم في المسألة الاولى من ان
الامر لا يقتضي التكرار او من الشرط وهو باطل ايضا فانه ليس في لفظة ان واذا استعار بتكرار لا يقال يستفاد
من المجموع او من المعنى لانا نقول اما المجموع فانه لا يفيد التخصيص الامر بالشرط وقد قلنا ان الامر انما يدل
على الوحدة مع احتمال التعدد فالمجموع انما يفيد تخصيص تلك المرة بالشرط واما المعنى فانه انما يفيد
من حيث كان الشرط علة وليس كذلك كان الشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر والامتناع في ان يتكرر الشرط ولا
يتكرر المؤثر فلا يتكرر الحكم واما اذا كان الوصف علة تامة للحكم فانه يلزم من تكريره تكرار الحكم قضاء لما زعم
الحلول للعلة احتج المخالف بوجوه احدها ما ورد في كتاب الله تعالى اوامر معلقة بشروط وصفات وقد تكررت
بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا
ولو لم يكن مقتضيا التكرار لم يكن متكررا **الثاني** ان تكرر الحكم بتكرر العلة تكرر بتكرر الشرط والمتقدم
حق بالاجماع فالتالي مثله وبيان الشرطية ان الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط
بخلاف العلة فكان اقتضاؤه التكرار اولى **الثالث** نسبة الحكم الى اعداد الشرط واحدة فلا يختص
بالموجود الاول منها دون ما بعده فاما ان يجب انتفاء الحكم عند وجود الشرط اولا كما الاخير عند وجوده
ثانيا وثالثا او وجوده في جميع صور وجود الشرط والاول باطل اجماعا فتعين الثاني لاستحالة الترجيح
من غير مرجح **الرابع** لو لم يكن الامر مقتضيا لتعليق الحكم بجميع الشروط بل بالاول ههنا لزم ان يكون فعل
العبادة مع الثاني او الثالث دون الاول قضاء فكانت مفتقرة الى دليل آخر وهو باطل اجماعا **الخامس**
قد بينا تشارك الامر والنهي في الطلب والاقتضاء والنهي مع الشرط يقتضي التكرار فيكون الامر كذلك بيان
الشرطية الاولى انه لو قال ان دخل فلا تعطيه درهما اقتضى التكرار فكذا الامر للاشتراكهما في الطلب **السادس**
الامر يدوم بدوام الشرط فيكون تعليقه على الشرط المتكرر يقتضي دوامه بيان الاولى انه لو قال اذا وجد

شهر رمضان فصم فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر وبيان الثانية ان التعليق على الشرط المتكرر
في معناه فكان دائما والجواب عن الاول ان المطلق لا ينافي جزئياته ومطلق التعليق يوجد مع التكرار
وعدمه فلا يلزم من وجوده متكررا في بعض الصور وصفه كذلك كما لم يلزم من عدم تكرره بتكرر الشرط في مثل
الامر بشراء اللحم عند دخول السوق وصفه كذلك على انا نقول نحن قد بينا وجود التكرار عند وجود الوصف
او الشرط اذا كان علة في الحكم ولا شك في كون الزنا علة لوجوب الجلد والسرقة علة للقطع فالتكرار هنا
لا من حيث التعليق على مطلق الشرط والوصف بل لوجود العلة اذ لو كان التعليق لمطلق التعليق لوجب
التكرير في شراء اللحم عند دخول السوق والحج عند وجود الاستطاعة وعن الثالث المنع من كون الشرط
اقوى فانه لا يلزم من وجوده وجود المشروط بخلاف العلة فان الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط قلنا
وكذا العلة والحكم الموجود عقيب علة اخرى اما مماثل نوعا او ان العلة الامر الكلي سلمنا لكن لما لم يكن الشرط
مؤثرا في الحكم لم يلزم من تكرر الحكم بتكرر المؤثر تكرره بتكرر غيره وعن الثالث انه لازم على من يعتقد الفور
اما نحن فلا بل الامر يقتضي الامتثال مع استواء التقديم والتاخير فيه اذا علم تجدد الشرط وغلب على الظن
بقاء المامور به ويكون الامر قد اقتضى تعلق المامور به على الشرط كلها على طريق البدل من غير اختصاص
له ببعضها دون بعض واما ان لم يغلب على الظن تجدد الشرط ولا بقاء المامور الى حالة وجود الشرط
الثاني فقد تبين اختصاص المامور بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وبه يظهر الجواب عن الرابع وعن
الخامس ان قياس الامر على النهي قياس في اللغة وهو باطل سلمنا لكن دوام النهي هنا لا باعتبار تكرر الشرط
بل لاقتضاء النهي الدوام وعن السادس ان المامور به هنا واحد والشرط ايضا واحد بخلاف صورة النزاع واعلم
ان مجوزي القياس ذهب بعضهم الى انه يتكرر الامر بتكرر الشرط والوصف من حيث القياس لانه لو قال
ان كان زانيا فارجمه دل على انه نص جعل الزنا علة للرجم ومع تكرر الوصف اما المقدمة الاولى فلان
القائل لو قال لكان عالما فاقتله وان كان جاهلا فاكرمه استقبحه العقلاء فاما ان يكون لانه جعل العلم
موجبا للقتل والجهل موجبا للاكرام او لا لذلك فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو باطل اذ
لا امتناع في استحقاق العالم الاكرام باعتبار علمه والقتل بسبب آخر وكذا الجاهل يستحقهما باعتبارين فلم يكن
الاستقباح من العقلاء ثانيا ولما ثبت علمنا ان الاستقباح انما حصل لانه افاد القائل بكلامه جعل العلم
سببا للقتل والجهل سببا للاكرام فاذا صدر التعليق من الشرع دل على جعل المعلق علة للمعلق عليه فيتكرر
الحكم بتكرره عند القايسين لا يقال ينتقض بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وان دخلت الدار
فانت طالق وغيرهما من النظاير ومنع تعليل الاستقباح بجعل الوصف علة بل من حيث ان العلم مناف للقتل

فاثبات الحكم

فاثبات الحكم مع قيام المنافي يوجب الاستقباح سلمنا افادة العلية هنا فلم قلتم انه في كل الصور كذلك
سلمنا لكن لا يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم لجواز توقفه على شرائط كالسرقة فانها موجبة للقطع لكن يتوقف
ايجابها على شرائط متعددة لانا نقول لا يلزم من جعل الانسان شيئا علة لحكم ترتب ذلك الحكم عليه دائما فانه
لو قال اعتقت غانما لسواده ونص على كونه اسود لم يلزم عتق السودان من عبيده والتنبيه على الحكم لا
لا يزيد على التصريح فلا يلزم تعدد الطلاق وشراء اللحم بتعدد الشرط بخلاف المتنازع فانا لو علمنا انه جعل شيئا
علة لحكم فانه يتكرر الحكم بتكررها عند القايسين ولا يكون هذا التكرير مستفادا من الامر بل من الامر بالقياس وقوله
نقض لافتقار العتق الى الصيغة ومنع المساواة بين الفسق والاكرام فان الفاسق قد يستحق الاكرام بجهات
اخر والاصل تخريج الاحكام على وفق الاصول واذا انتفت ظن العلية هنا ثبت في الجميع بالقياس والجامع ان
الحكم اذا كان مع مذكور مع علة كان اقرب الى القبول وذلك معلوم للمكلف فناسب المشروعية ولانا نذكر صورا
كثيرة ثم نقول لابد من قدر مشترك وهو اما ترتب الحكم على الوصف او غيره والثاني باطل لان الاصل عدم سائر
الصفات فتعين الاول والحكم يتكرر بتكرر العلة للاجماع بين القايسين واعلم انه لا فرق بين ما اخترناه
وبين هذا القول لان الشرط انما يكون علة شرعية لو ناسب الحكم كما في قوله ان كان زانيا فارجمه ومثل
ومثل هذا يتكرر الحكم بتكرره على العلة اما في ما لا مناسبة فيه مثل ان قام زيد فاكرمه فانه لا يدل على العلة لعدم
المناسبة وهذا لا يلزم من تكرره تكرر الحكم **البحث الخامس** في ان الامر لا يقتضي الفور اختلف الناس
هنا فقال جماعة من الحنفية والحنابلة وكل من اوجب التكرار الى انه يجب الفور وذهب الجبائيان وابو الحسين
البصري والقاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية وجماعة من الاشاعرة الى التراخي بجواز التاخير اول اوقات
الامكان وقال السيد المرتضى وجماعة بالوقف لكن منهم من قال التوقف انما هو في المؤخر هل هو ممتثل
ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل قائل بالتاخير اختلفوا فمنهم من قال بالتاثيم ومنهم من قال
لا يأثم ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والحق ان الامر يدل على الطلب
المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له على احدهما الا من خارج وان الاتي به على الفور او التراخي
ممتثل لنا وجوه **احدها** انه قد ورد فيهما فيكون حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الطلب دفعا للمجاز
والاشتراك والموضوع للقدر المشترك لا اشعار فيه بخصوصية لاحد جزئياته لان تلك الخصوصية مغايرة
للمشترك وكذا لازمه فانتفت الدلالات الثلاث **الثاني** يحسن تقييده بكل منهما من غير نقض
ولا تكرار فكان للمشترك بينهما **الثالث** حكم اهل اللغة بالتسوية بين نفعل وافعل الا في الخبرية والامرية
والخبر لا اشعار له بشيء من الاوقات لصدقه عند الاتيان به في اي وقت كان من المستقبل فكذا الامر والا

فمشتركا فيما عدا ذلك الرابع قال اهل اللغة افعل امر وهو مشترك بين الامر بالشيء على الفور وعلى التراخي
فان الامر على الفور امر مع قيد الفورية والامر على التراخي امر مع قيد التراخي ووجود المفرد لازم لوجود المركب
فمسمى الامر قدر مشترك واذا ثبت ان افعل امر وان الامر مشترك بينهما ثبت عدم دلالة افعل على غير المشترك
احتج القائلون بالفورية بوجوه احدها قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك قد ذمه على ترك السجود
عقيب الامر ولو كان للتراخي لم يستحق الذم واذا كان له ان يقول انك ما امرتني والامر لا يقتضي الفور فلا استحق الذم
في الحال الثاني قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات الثالث لو جاز التاخير لجاز اما الى بدل
او لا الى بدل والقسمان باطلان اما الاول فلان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه في كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل
وجب ان يسقط عنه التكليف وهو باطل اجماعا ولا يجوز ان يقوم مقام المبدل في ذلك الوقت لا الاتيان لان مقتضى
الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة وهذا البدل يقوم مقامه وقد فعل ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط
الامر بالكلية اما الثاني فانه يمنع من كونه واجبا فانه لا يفهم من قولنا ليس بواجب الا جواز تركه لا الى بدل الرابع
لو جاز التاخير لجاز اما الى غاية والقسمان باطل فجواز التاخير باطل اما الاول فلان تلك الغاية اما معينة او غير معينة
فان كانت معينة فان كانت معلومة فليست الا غلبة الظن للمكلف انه لو لم يشتغل فاته ذلك الفعل فان كل من جوز
التاخير الى غاية معلومة قال ان الغاية ذلك فالقول باثبات غاية غيره خرق للاجماع لكن الظن ان لم يكن لامارة
لم يعتقد به وجرى مجرى الظن السوداوي وان كان لامارة فليست الا المرض الشديد او علو السن اذ لا قائل بغيرها
لكن ذلك باطل فان كثيرا من الناس من يموت من غير كبر ولا مرض وذلك يقتضي خروجه عن هذا التكليف مع علم الرقيم
مع ان ظاهر الامر الوجوب وان لم يكن معلومة او لم يكن معينة لزم تكليف ما لا يطاق فانه يكون مكلفا بتحريم
التاخير عن وقت معين مع انه لا يعرفه او عن وقت غير معين وهو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه تكليفا
بما لا قدرة عليه واما الثاني فانه يستلزم كون الواجب غير واجب لانه اذا جاز التاخير ابدا جاز الترك ابدا وهو ينافي
الوجوب الخامس لو اخر العبد امر السيد بشرب الماء ذمه العقلاء ولولا انهم فهموا التعجيل لم يحسن ذم واسناد ذلك
الى القرينة على خلاف الاصل السادس يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور بالاجماع فيجب الفعل كذلك لان احد
موجبي الامر قياسا على الآخر الجامع تحصيل مصلحة المسارعة الى الامتثال بل فورية الفعل اولى لان الامر يتناوله
دون اعتقاد وجوبه فاذا كان ما لا يتناوله الامر على الفور كان ما يتناوله اولى السابع الامر مشارك للعقد
من حيث انه يقتضي ايقاع الفعل كما اقتضى الايجاب والقبول في البيع وقوع العقد عندهما الا ان الاستدعاء فعل
بقول مخصوص فاقتضى التعجيل كالايجاب في البيع الثامن الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الانتهاء في الحال
والانتهاء عن تركه في الحال انما يكون بالاقدام على الفعل في الحال فيكون الامر للفور التاسع ان الامر والنهي ضدان ثم

ثم

وقد اشتركا في حقيقة الطلب وكما اقتضى النهي الفور فكذلك الامر العاشر الاحتياط يقتضي وجوب الفور
فانه لو سارع خرج عن العهدة بيقين بخلاف ما لو اخر الحادي عشر الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان
فان المكلف لو اوقعه فيه لاسقط الفرض بذلك عن نفسه فجواز تاخيره عنه نقض لوجوبه فيه والحاق
له بالنافلة في الثاني لو جاز التاخير لخرج الواجب عن كونه واجبا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان المكلف لو فعل في ثاني وقت الامر سقط عنه الفرض ولم يفعل ما وجب عليه فعلمنا ان الامر قد يتناول
ذلك وهذا يمنع من الاخلال به لانه بالاخلال يفوت اذا كان ما يقع فيما بعد ليس هو ذلك المامور به
بعينه وانما هو مثله لان افعال العباد تختص بالاوقات فما يقع ان يوجدوه في وقت لا يقع ايجاده في
غيره واما بطلان التالي فظ ولعبارة اخرى الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل
العقلي ان افعال العباد لا يقع فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يقع عقيبه ليكون الفعل
واحدا ولان الفعل اذا اعلمنا انه واحد واتفقنا على ان المفعولية عقيبه مراد وصلاح وجب الحمل عليه
الثاني عشر القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه اذا خرج من كونه واجبا مضيقا فلا بد له من بدل ليفصل عن الندب وبيان بطلان التالي ان البدل
لا دليل عليه من جهة الامر فيجب بطلان التخيير والجواب عن الاول انه حكاية حال فجاز ان يكون ذلك الامر
للفور ولان الامر مستفاد من قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ان السجود علق على
الاوصاف بفاء التعقيب وهي تقتضي الفور من غير مهلة ولان التوبيخ باعتبار ترك الفعل مطلقا
والامتناع من الاتيان به لا باعتبار التاخير لقوله الا ابليس ابى واستكبر وعن الثاني انه مجاز من حيث
انه ذكر المغفرة واراد سببها وليس في الآية ان المقتضي لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل
الفور وفيه نظر فان المقتضي للمغفرة هو الفعل والمسارعة اليه هو الفور ولان هذه الآية لو دلت على وجوب
الفور لم يكن فيها حجة على ان الامر للفور لان الفور مستفاد منها لا من مطلق الامر ولانها امر فدلالتها على الفور
نفس النزاع وعن الثالث والرابع انهما واردان فيما نص فيه على جواز التاخير كقضاء الواجبات الموسعة كالنذر
والكفارات وكذا الواجبات الموسعة فظ لو صرح وقال اوجبت عليك ان تفعل هذا الفعل في اي وقت شئت
وعن الخامس ان الفور هناك لقرينة الحاجة الى الشرب ومعارض بما اذا امر السيد عبده ولم يعلم العبد حاجة
السيد الى الفعل في الحال فانه لا يفهم التعجيل لا يقال ان السيد يعلل مؤاخذته بانه اخر الامتثال ولولا الفورية
لما صح ذلك لانا نقول وقد يعتذر العبد بانه ما علمت التعجيل والامر يتناول به ويكون مقبولا وعن السادس
المعارضة بما تقدم من الكفارات وبقوله افعل في اي وقت شئت وبالخبر فانه لو قال الشارع زيد قتل عمروا

وجب الفور في الاعتقاد دون الفعل ولان وجوب الاعتقاد ليس مستفادا من الامر بل من كل عاقل يعلم بالنظر
وجوب امتثال الاوامر وعن السابع بانه يبطل بقوله افعل في اي وقت شئت ولان جامعهم طردي
وعن الثامن نمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده وسياتي وعن التاسع ان النهي يفيد التكرار فافاد الفور
بخلاف الامر وعن العاشر بالمعارضة بقوله افعل اي وقت شئت هو وارد على كل ما ذكرتم وفيه نظر للنقض
على جواز التاخير هنا وعن الحادي عشر نسلم ان الامر يقتضي ايجاب الفعل في اول اوقات الامكان لكن
لا عينا بل على وجه التخيير بينه وبين ثاني الحال وهكذا في اي وقت فعله يكون مؤديا للواجب بخلاف
النافلة وسياتي زيادة تحقيق لذلك وعن الثاني عشر بالمنع من اختصاص افعال العباد لكل فعل بوقت
بل نقول ان الفعل الواحد يمكنه ان يوقع في الزمن الاول والثاني وهكذا سلمنا ان للوقت مدخلا
في التشخص لكن مختلف بصورة الفعل فاذا فعله في الاول فقد اتى بتلك الصورة وهكذا في غيره سلمنا لكن
تناول الامر الافعال المختصة بالاوقات لم يمنع ان يتناول الاعيان ما يختص بكل وقت على البدل فيجوز
ترك ما اختص بالاول الى ما يختص بالثاني والثالث لان كل واحد من ذلك بدل عن صاحبه وعن الثالث عشر
بالمنع من اثبات البدل على تقدير التراخي والتخيير ومن عدم دلالة الامر عليه وسياتي انشاء الله واحتج السيد المرتضى
على الوقف بحسن الاستفهام وبالاستعمال فيهما والجواب لا منافاة بين ذلك وبين ما قلناه فان
مع وضعه للقدر المشترك لا يحسن الاستفهام والاستعمال والتعجب انه من الاستدلال الاول وهو ان اللفظ
خال من توقيف لا بتعيين ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله كما لا يفهم منه الاماكن والاعداد
ثم عقب الادلة بقوله يحسن ان يقال قم الان او بعد وقت او متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا
للفور او التراخي لم يحسن ذلك وهو عين ما قلناه نحن اولا البحث السادس في ان الامر المعلق بشرط
عدم عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا فذهب
قاضي القضاة الى انه لا يلزم العدم وحكي عن ابي عبد الله البصري وهو مذهب القاضي ابي بكر وقال ابو الحسين
البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي الى العدم وهو الحق لنا وجوه احدها ان كلمة
ان يسمى عند النحاة حرف شرط والشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانهم
يقولون الوضوء شرط الصلوة والحول شرط وجوب الزكوة ويعنون بذلك ما ينتفي الحكم بانتفائه
والاستعمال دليل الحقيقة لا يقال اصطلاح النحاة ليس بحجة في الوضع فانهم قد اصطلحوا على اشياء لم توضع
كالحركات والفاعل والمفعول وغيرها سلمنا لكن الشرط هو العلامة ومنه اشتراط الساعة ويلزم من ثبوته ثبوت
المشروط دون العدم كما في العلامة سلمنا لكن الشرط هو العلامة ومنه اشتراط الساعة انما ينتفي الحكم بانتفائه

ولم

لم يكن هناك شرط اخر يقوم مقامه اما مع وجود شرط اخر فلا ونحن لا يلزم من عدم الشرط عدم الحكم لجواز
شرط اخر لانا نقول لو لم يكن في وضع اللغة كذلك لكان منقولا والاصل عدمه ولو كان الشرط ما يدل
على ثبوت الشيء امتنع كون الوضوء يسمى شرطا وكذا الحول والاحصان اذ لا يلزم من وجود الوضوء صحة
الصلوة وسميت اشراط الساعة لامتناع وجود الساعة بدونها وهو المراد واثبات شرط اخر يمنع كون
الاول شرطا لانا قد بينا ان الشرط ما ينتفي الحكم بنفيه نعم يكون احدهما الشرط لا بعينه الثاني روي
ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسألت
رسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم
الشرط لما اقرهما النبي عليه ذلك لا يقال التعجب باعتبار كون الصلوة تامة في اصل الخطاب ثم استثنيت
حالة الخوف فيبقى ما عداها على الاصل من وجوب الاتمام فلما حصل القصر عند عدم الخوف حصل التعجب
ثم هو دليل عليكم لوجود الشرط فيه عند عدم الشرط للاجماع على القصر في السفر عند عدم الخوف لانا نقول
اثبات الصلوة لا يدل على الاتمام والا لكان هو الاصل فقد روت عائشة ان الصلوة كانت ركعتين ركعتين
سفرا وحضرا فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر والتعجب لما حصل لوجود المشروط عند عدم
الشرط يصلح دليلا لنا لا علينا الثالث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط فلو لم يلزم من عدمه
عدمه كان كل شيء شرطا لكل شيء والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والشرطية ظاهرة واحتج
المخالف بوجوه احدها لو كان المعلق على الشيء عدما عند عدم الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن الثاني قوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا وقوله واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون وقوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وقوله فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة لا يدل على عدم المشروط عند عدم الشرائط فيها الثالث لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق لم يناف وقوعه قبل الدخول حتى لو نجز او علق على اخر لم يكن مناقضا
للاول ولو لزم عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض والجواب عن الاول قال ابو الحسين وغيره
ما قال ان الظاهر يقتضي انه لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة
ثبوت الاباحة فان انتفاء التحريم قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهنا كذلك
فان على تقدير عدم ارادة التحصن يردن البغاء فيمتنع تحقق الاكراه عليه وعن الثاني ان استحباب
الكتابة انما يثبت عند علم الخير الذي هو المال او الصلاح او المجموع فعند انتفائه ينتفي استحباب الكتابة
ويبقى الجواز وهو منه هنا والامر بالشكر انما يثبت على من يعبده اما من لا يعبده فلا يشكره لان الشرط هنا

مما يجب منع

خرج مخرج الاغلب وكذا في الرهن وعن الثالث ان القائلين بوقوع المشروط يذهبون الى وقوع المعلق بل لو دخلت وان وقع المنجز ولو كان الحر ثلثا فتحللت ثم تزوجت به ثم دخلت وقع المعلق عندهم **البحث السابع** في الحكم المعلق بعدد اختلف الناس هنا فقال قوم ان الحكم اذا علق بعدد دل على ان ما عداه بخلافه ومنهم من قال لا يدل والحق ان نقول اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في الزايد لان الناقص موجود في الزايد ووجود العلة يستلزم وجود المعلول فعدم ذلك الامر متحقق في الزايد كما لو حرم الله جلد الزاني مائتين فالزايد عليهما اولى بالتحريم لان المائتين موجود في الزايد وكما لو قال انما يبلغ الماء كرا لم يقبل نجاسة كان الزايد على الكر اولى في عدم قبول النجاسة ولو كان العدد الناقص موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزايد عليه موصوفا به اذ لا يلزم من وجوب عدم اباحة وجوب الزايد عليه او اباحته هذا في جانب الزيادة اما النقصان فالحكم اما ان يكون اباحة او ايجابا او حظرا فالاول يلزم منه اباحة ما دون ذلك العدد ان كان داخلا تحته على كل حال كاباحة جلد مائة فانه يستلزم اباحة الخمسين والا يدل اذا لم يدخل في كل حال كاباحة الحكم بشاهدين فانه لا يدل على اباحة الحكم بالشاهد الواحد لان الحكم بالشاهد الواحد غير داخل تحت الحكم بشهادة الشاهدين ولو كان يدخل تارة وتارة لا يدخل كاستعمال الكر اذا وقعت فيه نجاسة فانه قد اباح استعمال بعضه من ذلك الكر ولا يباح استعمال نصفه منفصلا اذا وقعت فيه نجاسة ولو حرم الله تعالى عددا فقد يدل على تحريم ما دونه من طريق الاولى كما انه حرم استعمال نصف كر اذا وقعت فيه نجاسة فانه يقتضي اولوية تحريم استعمال ما دونه وقد لا يدل كما لو حرم جلد الزاني مائتين فانه لا يدل على تحريم المائة ولو اوجب جلد الزاني مائة فانه يوجب جلد خمسين حيث [illegible] فعل الكل الا ينفعل الجزء لكنه ينفي قصر الوجوب على الجزء وقد ظهر مما تقدم ان الحكم المعلق على عدد لا يدل تعليقه عليه على حال ما دونه ولا ما فوقه بثبوت او نفي احتجوا بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عم والله لازيدن على السبعين ففهم ان الحكم منتف عن الزيادة ولان الاجماع واقع على نفي الزيادة على الثمانين في حد القاذف بمجرد اباحة الثمانين ولان الحكم لو ثبت فيما زاد لم يكن لتعليقه على ذلك العدد فايدة والجواب عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كما لا ينفيه عن الزايد فكذا لا يوجبه فكان الاحتمال ثابتا فيما زاد على السبعين فجوز عم حصول الغفران لو زاد على السبعين وفيه نظر لان الحكم وهو النفي المؤبد قد زال وهو المدعى وعن الثاني ان النفي عقلي بالبقاء على حكم الاصل وعن الثالث بما سياتي في دليل الخطاب **البحث الثامن** في الامر المقيد بالاسم ذهب المحققون من المعتزلة والاشاعرة الى ان تقييد الامر والخبر بالاسم لا يدل على حكم ما عداه نفيا ولا اثباتا ما ورد ذلك نحو قول القائل زيد في الدار فانه لا يدل على ان عمرا ليس فيها

ولا انه فيها

ولا انه فيها وكذا اذا امر بشيء فانه لا يدل على عدم وجوب غيره وقال ابو بكر الدقاق من الاشاعرة انه يدل على نفيه عن غيره فيها لنا وجوه احدها انه يتفق الكل على جواز قول زيد اكل مع العلم بانه عمرو اكل الثاني لو دل لكان اما من حيث اللفظ او من حيث المعنى والقسمان باطلان اما اللفظ فلانه ليس فيه ذكر غير زيد فكيف يدل على حكم غير زيد واما المعنى فلانه قد يشترك زيد وعمرو في فعل ويعلم المخبر ويقصد الاخبار عن احدهما لغرض له في ذلك فلا يدل لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى الثالث لو دل زيد ليس موضوعا لعدم اكل عمرو ولا المعنى هو جزؤه وليس بلازم له لانفكاكهما وجودا وتصورا فانتفت الدلالات الثلث الرابع لو دل لزم الكفر اذا قلنا زيد موجود لدلالته على الحكم بنفي الوجود عن الله تعالى وعن الانبياء وكذا اذا قلنا عيسى رسول الله لزم نفي رسالة محمد صلعم وهو باطل بالاجماع الخامس لو دل لبطل القياس فان التنصيص على الحكم الاصل يقتضي التنصيص على عدم الحكم عن الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لان النص مقدم على القياس السادس الدلالة فهم المعنى من اللفظ ونحن نعلم قطعا انا اذا سمعنا من يخبر بان زيدا اكل لا يفهم منه ان عمرا ليس باكل فانتفت الدلالة السابع لو دل لما حسن من الانسان ان يخبر به الا ان يعلم ان غير زيد ليس باكل لانه ان لم يعلم ذلك كان قد اخبر بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن ان يكون كاذبا ونحن نعلم استحسان العقلاء الاخبار باكل زيد مع جهل غيره احتج الدقاق بانه لا بد في التخصيص من فايدة وليست الا نفي الحكم عما عداه ولانه لو قال الخصم اما انا فليس [illegible] ولا اخت ولا امراة زانية فهم نسبة الزنا الى زوجة خصمه وامه واخته ولهذا اوجب اصحاب احمد حد القذف والجواب المنع من المقدمة الثانية فان الفايدة تعلق الغرض بالاخبار عما اخبر عنه دون المسكوت عنه وفهم نسبة الزنا من قرينة الحال والمقال يمنع وجوب الحد **البحث التاسع** في الامر المقيد بالصفة اختلف الناس في ان تقييد الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه ام لا فقال الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابو الحسن الاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة وجماعة من اهل العربية انه يدل ومنع ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن شريح والقفال وجماعة من المعتزلة وقال ابو عبد الله البصري انه يدل في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله عم في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك والاقرب انه لا يدل الا ان يكون علة لنا وجوه احدها انه لو دل لثبوت الحكم مع الوصف على نفيه عما عداه لدل اما باللفظ او بمعناه والقسمان باطلان اما الاول فلان اللفظ الدال

على ثبوت الحكم في احد القسمين ان لم يكن موضوعا لنفي الحكم في القسم الثاني لم يكن عليه دلالة لفظ
وان كان موضوعا له كان موضوعا لثبوت الحكم في احد القسمين ونفيه عن الاخر ولا نزاع فيه واما الثاني
فلان الدلالة المعتبرة هي الدلالة الالتزام وهي مشروطة باللزوم الذهني وهو منتف هنا فان
السائمة لا يدل على المعلوفة من حيث الوضع ولا يلزم من فهم الاخر لجواز انفكاكهما في التصور فثبوت
الحكم في احدهما لا يستلزم نفيه عن الاخرى لجواز اشتراك الصورتين في الحكم ويختص احدهما بالبيان
اما لان اثبات الاخرى ليس بواجب وان كان واجبا لكن بنفيه بطريق اخر ولان المتكلم خطر له
احد القسمين دون الثالث وهو لا يتاتى في حق واجب الوجود تعالى ولان السامع يحتاج الى البيان
احد القسمين كمن يملك السائمة ولا يملك المعلوفة فانه بعد حولان الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة
خاصة فيحصل من الشارع تخصيص البيان له او يكون احد القسمين دليلا على الاخر كما في منع قتل
الاولاد خشية الاملاق فانه يدل على المنع مع الغنا بطريق الاولى او لقصد قوة البيان فان دلالة
العام على جزئياته اضعف من دلالة التنصيص على كل جزئي لاحتمال تطرق التخصيص الى الاول
دون الثاني لتجهد المكلف في استخراج الدليل بان يستنبط من التنصيص على جزئي علم المشترك
فيحمل الاخرى عليها فيزداد ثوابه لزيادة المشقة او بان يبقى المجتهد على حكم الاصل كما لو قال لا زكوة
في السائمة فيبقى الحكم في المعلوفة على الاصل وانما خص نفي الزكوة بالسائمة في الذكر لموضع الاشتباه
فان السائمة لما كانت مؤنتها اخف كان احتمال الوجوب فيها اكثر من احتماله في المعلوفة لا يقال دلالة
الالتزام اذا كانت غلبية لم يقدح عدم اللزوم في بعض المواد فان الغيم الرطب لما دل على المطر ظاهرا
لم يبطل دلالته بعدم المطر احيانا ونحن نقول ان ثبوت الحكم مقيدا يدل ظاهرا على نفيه عند نفي
القيد فلا يقدح العدم في بعض الصور لانا نمنع تساوي الاحتمالات ولم يثبتوه لانا نقول تعليق
الحكم بالوصف لا يدل على نفيه عما عداه قطعا ولا ظاهرا لانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى الوجوه التي
ذكرناها مخالفة للظاهر والاصل عدمه وفيه نظر فان هذا التقسيم انما يلزم لو قلنا ان التقييد خاصة يدل
على النفي اما على تقدير ان يكون مقدمة فلا د تقريره ان يقول هذا تخصيص فلا بد له من فائدة
ولا فائدة سوى النفي البحث الثاني الامر المقيد بالوصف قد يرد مع نفي الحكم عما عداه اتفاقا ومع
ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فينبغي حقيقة في القدر المشترك وهو ثبوت الحكم في المذكور مع عدم
الدلالة في غيره نفيا واثباتا وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الارادة في بعض المواضع لمانع عدم الوضع ونحن انما

مفهول

مفهول بالعدم لو لم يكن للتخصيص فائدة سوى العدم اما مع وجود فائدة اخرى فلا وذلك كما اذا
خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فان الغالب انه لخشية الاملاق
وكذا الغالب ان الفعل انما يكون مع التعمد الثالث يختص الحكم في احد الصورتين لا يلزم منه ثبوته في
في الاخرى والاخبار عن ثبوته لا يلزم منه الاخبار عنه في الاخرى فاذن الاخبار عن ثبوته في احدهما لا يلزم
الحكم في الاخرى ثبوتا ولا عدما اما ان ثبوته في احدهما لا يستلزم ثبوته في الاخرى ولا عدمه فلانه يمكن
عقلا اشتراك المختلفين في بعض الاحكام كالاختلاف ويمكن اختلافهما في بعض الاحكام واذا ثبت
الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد ثبوته فيها ثبوته في الاخرى ولا عدمه واما الاخبار عن حكم احدهما
لا يستلزم الاخبار عن الحكم الاخرى لان احدهما مخالفة للاخرى والمختلفات لا يجب تساويهما في الحكم فلا
يلزم من كون احدهما متعلق غرض الانسان بالاخبار عنه كون الاخرى كذلك بل التساويان لا يجب تساويهما
في الاغراض والاخبار عن الحكم عارض فثبت ان الاخبار عن احدهما لا يستلزم الاخبار عن الاخرى واذا
ثبتت المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت الحكم في هذه الصورة لا يدل على حال الاخرى وجودا
والعدم الرابع لو دل التخصيص بالصفة على نفيه عما عداه لدل التخصيص باللقب والتالي باطل لما تقدم
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي للتخصيص في صورة الصفة ليس الا ثبوت غرض في التخصيص ولا ذكر
والاغراض سوى نفي الحكم عما عداه والعلم بثبوت غرض وان هذا المعنى يصلح للغرضية فوجب القطع
بان هذا هو الغرض والعمل بالقطع واجب لكن ذلك الكلام موجود في الاسم فوجب ان يكون التخصيص بالاسم
موجبا لنفي الحكم عما عداه وليس كذلك احتج الخصم بوجوه احدها قال ابو عبيدة القسم بن سلام انه يدل
الخطاب وهو من اهل اللغة فيكون قوله حجة اما المقدمة الاولى فلانه قال في قوله عم في الواحد يحل عرضه
وعقوبته انه اراد ان من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته والواجد الغني واحلال عرضه مطالبته
وعقوبته حبسه وقال في قوله عم مطل الغني ظلم مطل من الغني ليس بظلم وقال في قوله عم ليس يمتلي جوف احدكم
محاجر الا ان يمتلي سعرا وقد قيل له انما اراد النبي عم الهجاء من الشعراء وهجاء الرسول فقال لو كان ذلك المراد
هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة وامتلاء الجوف معنى لان الهجاء دون ما يملي الجوف من ذلك مثل كثرة واما المقدمة
الثانية فلانه من اهل اللغة فيصدق نقله واعترض بان هذا القول منه ان كان عن اجتهاد لم يكن مقبولا منه
ولا مقلدا فيه وان كان نقل من العرب فهو مسلم لكن ليس في الكلام ما يدل على انه نقل عن العرب ذلك ومع انه قد
نقل فانه خبر واحد في هذه المسئلة المشهورة ثم هو معارض بمذهب الاخفش وهو من اهل اللغة ولم يقل بدليل
الخطاب والجواب ان هذه الدلالة من توابع الوضع وابو عبيدة لغوي اعرف بالوضع وفوايده من غيره

وقول الاخفش هنا ليس بحجة لانه يرجع الى الشهادة على النفي الثاني منع ابن عباس من توريث الاخت
مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فهم من توريث الاخت عند عدم
الولد امتناع توريثها مع البنت لانها ولد الثالث اجمع الصحابة على ان قوله اذا التقى الختانان وجب
الغسل ناسخ لقوله الماء من الماء لان قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل من غير انزال فكان منسوخا الرابع
لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم الشراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا الخامس تعليق
الحكم بالوصف تقييد نفيه عن غيره عرفا فكذا لغة اما الاولى فلان من قال الانسان الطويل لا يطير واليهود
الميت لا يبصر استهزئ به ويقال اذا كان البصير لا يطير والميت لا يبصر فاي فائدة في التقييد واما الثانية
فلان الاصل عدم النقل السادس التخصيص لا بد له من مخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح ونفي الحكم عن غيره
صالح لذلك وليس هناك شيء اخر فيجب حمله على النفي تكثيرا للفوائد كلام الشرع او للمناسبة والاقتران السابع
تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته له فيلزم من نفيه ولان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
على خلاف الاصل الثامن فرق اهل اللغة بين المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين المطلق والمقيد
بالاستثناء يدل على المخالفة فكذا الوصف التاسع القول بالنفي يقتضي تكثير فائدة الكلام العاشر نقل
انه طهور اناء احدكم اذا وقع فيه الكلب ان تغسله سبعا لو كان دون السبع مطهرا لم يسند التطهير الى السبع و(?)
التابع على محل طاهر فيبطل فائدة المنطوق وكذا عشر رضعات يحرمن(?) والجواب عن الاول ما تقدم من قول ابي عبيدة
ليس بحجة لان الظاهر انه لم ينقل لغة وانما فهم ذلك باجتهاده وعن الثاني ان ابن عباس انما هو باعتبار ان الاصل
عدم التوريث فلا ورثت الاخت بشرط عدم الولد بقي حالة وجود البنت التي هي ولد على اصل النفي وعن الثالث
انه لا نسخ هنا اذ الحكمان باقيان فان الغسل يجب مع الانزال وان لم يحصل الالتقاء ومع الالتقاء وان لم
يحصل الانزال وعن الرابع ان الوكيل انما بعد مخالفا لانه ممنوع من التصرف فيما لم ياذن له الموكل وعن الخامس
ان اهل العرف يضحكون من قول القائل زيد الطويل لا يطير وبالاجماع هنا التخصيص لا يفيد نفي الحكم عما عداه
وللمستدل ان يمنع عدم الافادة لان قوله زيد الطويل لا يطير تعليق بالوصف وانه نفس النزاع ثم لو قال زيد
لا يطير كان تعليقا بالاسم وهنا لا [illegible] ان تعليقه بالاسم عبث بل انه بيان الواضحات وفرق بين ان يكون
بيانا للواضح وعدم الفائدة في ذكر هذه الصفة ومع ذلك يندفع النقض وفيه نظر فان الاستهزاء هنا لانه كان بيانا
بيان الواضحات وعن السادس بالمنع من سبب التخصيص فان الهارب من السبع اذا عرض طريقان سلك احدهما
لا لمرجح والجائع اذا حضره رغيفان والعطشان اذا قدم اليه اناءان فانه يتناول احدهما لا لمرجح والزم من خصص
به احداث العالم بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده من غير مرجح سلمنا لكن الفائدة ما تقدم ومع ذلك فينتقض الدليل

بالتخصيص

بالتخصيص بالاسم وعن السابع بالمنع من امتناع تعليل احكام المتساوية بالعلل المختلفة فان الاختلاف
والتضاد سواء في المختلفين والمتضادين وهما مختلفان وعن الثامن انا نقول بالفرق وان الحكم
في المطلق يثبت في جميع موارده قطعا او ظنا والمقيد ينتفي الظن والقطع ويبقى مشكوكا في
الباقي وعن التاسع تكثير الفائدة لا توجب الوضع وعن العاشر انه جعل العدد علة في التطهير والتحريم
فينتفيان عند عدم ذلك العدد ثم يجاب لو كان الوصف المعلق عليه الحكم لزم من عدمه عدم الحكم والا
لزم اما كون ما فرضناه الملازمة ان الوصف ان انتفى فان نفي الحكم اما ان يستند الى علة او لا
والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة ولذا استند الى غير تلك العلة لم يكن ما فرضناه علة
بعلة بل العلة احد الامرين واما بطلان القسمين فقط شرط دليل الخطاب عند القائلين به ان
لا يظهر اولوية ولا مساواة في المسكوت عنه للمنطوق فيكون موافقة كما لو قال لا تضحوا بشاة عوراء
كان ذلك ادل على التضحية بالعمياء(?) وكذا لو قال لا تقتلوا اولادكم توهم انه لم يرد النهي عن قتلهم
الا خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق كان ادل المنع من قتلهم عند عدم
الخشية وان لا يكون قد خرج مخرج الاغلب كما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا فان الباعث
على التخصيص هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق وان احتمل ان يكون سبب
التخصيص هو العادة لم يغلب على الظن ان سببه نفي الحكم عما عداه وكذا يشترط عدم عموم المذكور كما
في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وان لا يكون السؤال سائلا كما
لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال في سائمة الغنم زكوة وان لا يكون لحدوث واقعة وقعت
وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه الثالث
تعليق الحكم على وصف ذي جنس يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس ان قلنا بدليل الخطاب ولا
يقتضي نفيه عما عداه في غير ذلك الجنس كما في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي نفيه عما عداه في
ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس وقال بعض فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي
الزكوة عن المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق
سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة
في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة اتحاد العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق
السوم فيكون علة في جنسه خاصة الرابع الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما حكم اقتضى
نفيه عن الضد عند القائلين بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال الخامس تقييد الحكم

بغاية مثل صوموا الى الليل يمنع ظاهرها من ثبوت الحكم بعدها لان معناها صوموا صوما غايته الليل وآخره
ولو قال ذلك يمنع من وجوب الصوم بعد الليل اذ لو وجب ان الصوم بعد ذلك خرج الليل من ان يكون طرفا
وصار وسطا للصوم ويمكن ان يدل دليل على خلاف ظاهر الغاية فيوجب صيام قطعة من الليل فيدل على
ان تسمية الليل طرفا للصوم مجازا وقال قاضي القضاة قال الغاية تدل على ان ما بعدها بخلافها لان فائدة ضرب
الغاية زوال الحكم بعدها وهذه مساو لمن قال ان التقييد بالوصف يدل على نفيه عما عداه لغاية البحث العاشر
في ان الامر هل يدخل تحت الامر فصل ابو الحسين هنا حدا فقال هذا الباب يتضمن مسائل احدها هل يمكن
ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه هل يسمى ذلك امرا الحق عدمه للاعتبار
الاستعلاء في الامر وانما يتحقق بين اثنين ومن يحذف الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا
مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر الثالثة هل يحسن ذلك ام لا الحق العدم فان فائدة الامر اعلام الغير طلبه
ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه بل لا يتحقق ذلك الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر فان
نقل كلام ذلك الغير دخل كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لانه خطاب مع المكلفين وان نقل امر غيره بكلام
نفسه دخل ايضا ان تناوله مثل ان الله يامرنا بكذا وان لم يتناوله لم يدخل مثل ان الله يامركم البحث الحادي عشر
في الامرين المتعاقبين اذا ورد امر عقيب امر آخر فاما ان يكونا مختلفين او لا فان كان الاول تغاير
مقتضاهما اجماعا ثم ان صح اجتماعهما وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او مفترقين الا ان يدل دليل
منفصل على ايجاب احدهما كقوله صم صل وان امتنع الجمع اما عقلا كالصلوة في مكانين او سمعا كالصلوة
والصدقة وجب عليهما معا مفترقين وسواء في ذلك ورود الثاني بحرف عطف او بغيره وان كان
الثاني اما ان يمنع فيها التزايد او لا فالاول ان كان مجردا عن العطف قال القاضي عبد الجبار انه يفيد
غير ما يفيده الاول ان لم يمنع العادة كقوله اسقني ماء اسقني ماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في
حال واحدة غالبا او يكون الثاني معرفا مثل صل ركعتين صل الركعتين فان الكلام منصرف الى العهد
غالبا اما اذا تعرى عنهما فانه يقتضي المغايرة مثل صل عشر ركعتين صل عشر ركعتين وقال ابو الحسين
بالوقف احتج القاضي بان الامر يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالثاني
والا لزم تحصيل الحاصل فلو انصرف الثاني الى الفعل الاول لزم حصول علة الوجوب من دون المعلول الوجب
صرفه الى فعل آخر ولانه صرفه الى الاول يفيد التاكيد والى غيره يفيد التاسيس والثاني اولى وفيه نظر لان تحصيل
الحاصل انما يلزم لو لم يفيد التوكيد انما على تقدير افادته فلا كما في العرف وما يمنع العادة من تكرره فان الثاني
يفيد ما افادة الاول اجماعا وفائدة التاسيس وان كانت اولى لان اصالة برائة الذمة واستصحاب حال العدم

راجح

راجح على ضده بها لنا الاحتياط يقتضي التغاير لاحتمال ان يكون للوجوب في نفس الامر وفي تركه محذور
فوات المقصود من الواجب ويحصل مقصود التاكيد ومعلوم ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل
مقصود الواجب اولى وان كان هناك عطف فان خلا من التعريف تغايرا لامتناع عطف الشيء على
نفسه مثل صل ركعتين وصل ركعتين وان عرف الثاني مثل وصل ركعتين وصل الركعتين توقف ابو الحسين
اذ يمكن حمله على تلك الصلوة باعتبار التعريف وعلى غيرها باعتبار العطف ولا اولوية وقيل الثاني
اولى اذ لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما يكون لتعريف العهد السابق ومع ارادة العهد يمكن
ان يكون المعهود هو الصلوة التي يتناولها الامر الاول او غيرها مما تقدم فيبقى العطف سليما عن
المعارض وفيه نظر لان الواو يحتمل ان يكون للابتداء كما يحتمل العطف ولو عطف بغير الواو احتمل
التاكيد وان كان الثاني وهو ما لا يصح فيه التزايد اما عقلا كقتل زيد وصوم يوم او شرعا كعتق
زيد فانه قد كان يجوز تزايده ويقف تمام الحرية على عدده كالطلاق فان كان الامران عامين او
خاصين اتحد المامور وحمل الثاني على التاكيد وسواء كان هناك حرف عطف او لا مثل اقتل كل انسان واقتل
كل انسان او اقتل زيدا واقتل زيدا وان اختلفا في العموم سواء تقدم الخاص فان كان هناك عطف
مثل صم كل يوم وصم يوم الجمعة قيل ان الثاني غير داخل ليصح العطف وقيل بالوقف اذ ليس ترك ظاهر
العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمل على التاكيد وان تجرد مثل صم يوم الجمعة حمل الثاني على التاكيد
لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم عن معارضة العطف
الفصل الرابع في اقسام الامر اعلم ان الامر له تعلق بالمامور به والمامور والزمان ولم يجب كل واحد
من هذه الاقسام اما بالنظر الى الاول فانه ينقسم الى معين ومخير واما بالنظر الى الثاني فالى ما يجب
على التعيين وعلى الكفاية واما بالنظر الى الثالث فالى مضيق وموسع فههنا مباحث
في الواجب المخير اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة الامر بالاشياء على التخيير كما في خصال الكفارة
يقتضي وجوب الكل على التخيير وذهبت الاشاعرة والفقهاء الى ان الواجب لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف والنظر انه لا خلاف بينهما في المعنى لان المعتزلة قالوا انه يريد وجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والفقهاء عنوا بقولهم
الواجب واحد لا بعينه هذا فلا خلاف معنوي بينهم ثم هنا مذهب تبرء كل من المعتزلة والاشاعرة
منه فتنسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى والدليل على بطلانه ان الواجب اذا كان

العام او الخاص سم

واحدا معينا عنده لانه استحال منه تعالى ان يخير فيه اذ معنى التخيير تجويز ترك كل واحد بشرط الاتيان بالآخر
وكونه معينا عند الله تعالى معناه المنع من تركه بعينه سواء فعل الآخر او لا والجمع بين جواز الترك وعدم
جوازه متناقض لا يقال المنافاة بين التخيير والتعيين لا نسلم وان خير بين الكفارات لكنه
علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه فلا يقع الاخلال بالواجب او نقول يجوز ان يكون
لاختيار المكلف تاثير في كون ما اختاره واجبا او يمكن ان يكون ما عداه مباحا يسقط به الفرض كما جوز
بعضهم سقوط الفرض بالمحظور لانا نقول لما خير الله تعالى بينه وبين غيره فقد اباح تركه وايجابه على
التعيين معناه انه لا يجوز تركه وان فعل غيره ولا شك في التنافي بينهما وقبل اختيار المكلف لا بد
من الوجوب فمحله ان كان معينا كان منافيا للتخيير وان كان غير معين فهو محال الوجود والثاني فليس
محل النزاع والثالث الجمع بشرط التخيير فهو المطلوب والاجماع واقع على ان الآتي بأي الخصال كان آت
بالواجب لا بدله احتج المخالف بوجوه احدها لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف
اذا فعلها اجمع فالمقتضي سقوط الفرض ان كان هو الجمع كان واجبا ولا شك في ان الاتيان
بالكل ليس بواجب وان كان كل واحد لزم اجتماع العلل المستقلة بالتاثير على المعلول الواحد وهو محال
والا لزم ان يكون كل واحد منها واجب الوجود فيستغني عن الآخر لكون الموثرات معا فلا استغناء
معا لكنه يحتاج فيلزم ان يكون غنيا عنها معا ومحتاجا اليها معا هذا خلف فان كان هو واحد
استحال ان يكون غير معين لان غير المعين لا وجود له في الخارج والاثر المعين موجود في الخارج
فلا يكون معلولا له فلا يكون سقوط الفرض معللا بما يمتنع الاتيان به في الخارج فيكون معينا
وليس معينا عندنا فيكون عند الله تعالى وهو المطلوب الثاني لو فعل المكلف الجميع فالموصوف
بالوجوب ليس المجموع ولا كل واحد والا لكان الكل واجبا على التعيين لا التخيير ولا واحدا غير
معين لاستحالة وجوده فيستحيل ايجابه فيكون معينا في نفسه غير معلوم لنا الثالث اذا فعل
المكلف الجميع فان استحق ثواب الواجب بها اجمع او بكل واحد منها لزم ايجاب الجميع عينا والا لكان
بواجب وجب ان يكون معينا لان استحقاق الثواب على فعل حكم ثابت لمعين فيستدعي محلا معينا
في نفسه غير معلوم الرابع اذا فعل الجميع فاما ان ينوي الواجب في فعل الجميع او كل واحد ويلزم منها
وجوب الكل عينا او في فعل غير معين وهو محال فيكون غير فعل معين عند الله تعالى لا عندنا الخامس لو اخل
المكلف بها اجمع فان استحق العقاب على ترك كل واحد منها كان كل واحد واجبا او على ترك واحد غير معين
وهو محال فانه اذا لم يتعين احدهما بمعنى الوجوب استحال اسناد العقاب الى واحد بينهما والا لزم الترجيح من غير

مرجح

مرجح ولان استحقاق العقاب على الترك امر معين فيستدعي محلا معينا ولان استحقاق العقاب على الترك
يستدعي امكان الفعل ولا امكان لفعل غير المعين والجواب عن الاول علل الشرع معرفات لا موجبات
فجاز تعددها ولان المقتضي لسقوط الكل وهو موجود في الخارج وعن الثاني ان اردت بقولك كلها واجبة
لزم فعلها بعد ان فعلت فهو محال وغير لازم وان اردت انها قبل دخولها الصدق عليها انها قبل
الوجود بحيث تحصيل اي واحد لجاده المكلف بدلا عن صاحبه على ان هذين يلزمان الخصم حيث
يوجب ما يختاره المكلف فانه لو اختار الجميع لزم ما قالوه وعن الثالث انه يستحق على فعل كل
واحد منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان له ترك كل واحد بشرط الاتيان
لصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه ولا بما قال بعضهم انه يستحق
ثواب الواجب على فعل اكثرها ثوابا والا لكان هو الواجب وهو الجواب عن الرابع وعن الخامس انه يستحق
العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان وتركه انما كان بشرط اتيان صاحبه
لا كما قيل من انه يستحق على ترك اقلها عقابا واحتج القائلون بوجوب واحد غير معين بانه لو
عقد على مؤمن من حرم لم يكن معينا بل الخيار للمشتري في التعيين فقد صار الواجب غير المعين معينا
باختيار المكلف وكذا لو طلق احدى زوجاته او اعتق احد عبيده ولم يعين او خطب المراة اثنتا
فانه يحرم الجمع ولان السيد لو قال لعبده قد اوجبت عليك في هذا اليوم احد الامرين اما الخياطة او البناء
ولا اوجبهما معا عليك ولا اوجب واحدا بعينه بل ايهما شئت فافعل ولا ابيح لك ان تتركهما معا فان
السيد هنا لا يسقط عنه وجوبهما ولا اوجبهما معا ولا اوجب واحدا بعينه فتعين ان يكون قد اوجب
واحدا غير معين والجواب كل ما سوى عليه البدل اذ لا اولوية لاحدهما باختصاص العقد بل الخيار الى
المشتري وكذا في الطلاق والعتق فان كل من الزوجات مطلقة على البدل واي امراة اختار فراقها
تعينت المفرقة وحلت الاخرى واي عبد اختار تعيينه للعتق عتق وحل له استخدام الباقي وكذا ايجاب
الخياطة والبناء فان كل واحد منها واجب على البدل ولا اختصاص لاحدهما بالايجاب قال ابو الحسين
البصري ونعم ما قال ينبغي ان يبين معنى قولنا الاشياء واجبة على البدل ومعنى ايجاب الله تعالى
اياها على البدل ويبين جواز ورود التعبد بها على البدل ويبين الطريق الى ثبوت التعبد
بالاشياء على البدل ويبين ان الله تعالى قد يفيدنا اشياء على البدل ويبين كيفية التعبد بها اما قولنا
الاشياء واجبة على البدل فمعناه لا يجوز الاخلال ولا فعل الجميع وفعل كل واحد موكول الى اختياره ان شاء او بهما
في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله تعالى هو انه كره ترك جميعها واراد كل واحد منها ولم يكره ترك كل واحد منها

شرط التعبد بالواجب المخير

واذا فعل المكلف الاخر وفوض الى المكلف فعل ايهما شاء وعرف جميع ذلك وقد يجوز ان يريد جميعها
على البدل وعلى الجميع ويعارف هذا الواجب المرتب كالتيمم والوضوء لان ذلك ليس هو كونا الى اختيار
العبد واما شرط التعبد بالواجب المخير فان ان يمكن العبد من الفعلين بان يقدر عليهما ويتميز له
لو تساويهما في الصفة التي تناولها التعبد بان يكونا واجبين او ندبين فانه لو خيره بين قبيح
ومباح لكان قد اذن في فعل القبيح ولو خيره بين ندب ومباح لكان قد جعل للمكلف ان يفعل
وان لا يفعل من غير ان يترجح فعله على تركه وذلك يدخله في كونه مباحا ولو خيره بين واجب وندب
لكان قد قبح في ترك الواجب لانه قد اباح تركه الى غيره فاما التخيير بين تقديم الزكوة وتاخيرها فانه
ليس تخييرا بين واجب وندب وانما خير الانسان بين ان يجعل نفسه عند حول الحول على الصفة
التي يجب معها الزكوة بان لا يقدم الزكوة وبين ان يخرج نفسه عن هذه الصفة بان تقدمها وقيل
انه انما خيره بين التقديم والتاخير لان كل منهما سد مسد صاحبه في المصلحة ولا يجوز ان يخير الانسان بين
ان يفعل الفعل ولا يفعله الا اذا كان مباحا واما الدليل على جواز التعبد بالمخير فهو انه لا يمتنع عقلا
ان يصلح زيد عند كل واحد من فعلين كما لا يمتنع ان يصلح عند فعل واحد معين وكما جاز ان يكون
الفعل صلاحا لشخص واحد جاز ان يكون الفعلان صلاحا في واجب واحد وعلى هذا التقدير
لا يحسن ان لا يكلف شيئا منهما لما فيه من تفويت المصلحة ولا ايجابهما جميعا ولا احدهما عينا والا لزم
الفعل بينهما في الوجوب مع اشتراكهما في وجهه واما طريق التعبد به فامر كل عقلي بان يعلم عقلا تساوي
شيئين او اكثر في وجه الوجوب كرد الوديعة لكل واحد من الفريقين وشرعي وهو قسمان شرط
بطريق عقلي نحو ان يامرنا الشرع باشياء في وقت ويستحيل الجمع بينها فيعلم انها على التخيير وغير
مشروط اما بان يرد السمع بتساوي اشياء في وجه الوجوب او يرد بايجاب اشياء على التخيير واعلم
ان التقدير الذي ذكرناه اذا لا يرفع الخلاف بين الفريقين لا يقال لو كان الواجب واحدا من حيث
هو احد الثلثة لوجب ان يكون المخير فيه واحدا بعينه من حيث هو احدها فان تعدد لزم التخيير
بين واجب وغير واجب وان اتحد لزم اجتماع التخيير والوجوب لانا نقول انه لازم في الجنس والخاطبين
والاقرب ان الذي وجب لم يخير فيه ولم يجب تعدد التعيين والتعدد يمنع كون المختلفين واحدا
كالوجوه واحدا او وجب واحد لا يقال نعم ويسقط وان كان بلفظ التخيير كالكفاية لانا نقول
الاجماع في الكفاية على ما يتم الجميع بترك الكل وهذا الاثم بترك واحد وايضا فالفرق واقع بان
يتم واحد من ثلثة لا بعينه محال بخلاف الاثم على ترك واحد من ثلثة لا يقال يجب ان يعلم الامر الواجب

لانا نقول

لانا نقول يعلمه كما اوجبه واذا اوجب غير معين وجب ان يعلمه غير معين لا يقال علم ما يفعل
وكان الواجب لو قلنا يكون واجبا لكونه واحدا منها لا بخصوصيته القطع بان الخلق فيه سواء
وايضا لو كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعيينه بيانه والا لزم تكليف ما لا يطاق وايضا لو كان
الواجب واحدا بعينه لكان الله قد خير بين الواجب وما ليس بواجب لا يقال يجعل ايهما اتى
المكلف لاختياره الا الواجب لانا نقول ان لم يكن لاختيار المكلف تاثير في كونه مصلحة
وواقعا على وجه الوجوب لزم ان يتفق وقوع المكلفين على كثرتهم وطول ازمنتهم على المصلحة
دون المفسدة وذلك محال قطعا وان يجوز اتفاق تصديق انبياء من جهلة كذا بين محق
لا يعلم الفرق بينهم وايضا لو صح وقوع الواجب اتفاقا لم يخرج الباري تعالى من كونه مخيرا التاثير
الواجب وما ليس بواجب وسهل لنا الاخلال بالواجب وان علم انا لا نخل به وايضا فالاجماع
على ان من كفر بواحدة او كفر بغيرها اجزاه وكان مكفرا بما يعتد به فلو لم يكن واجبا لم يكن مجزيا
وان كان لاختياره تاثير فاما ان يكون مصادفة الاختيار لاي فعل اشير اليه يجعله مصلحة حتى يكون
الاختيار هو المؤثر في كون المختار صلاحا او يكون مصادفة لواحدة من الكفارات الثلثة هو المصلحة
فان كان الاول جاز ان يكفر بغير الثلثة وان كان الثاني فاما ان يشترط الثلثة في الوجه الذي
فارقت به غيرها وهو ان صار الفعل مصلحة اذا قارنه الاختيار او لا يشترط بل الواجب منها هو
المختص بهذا الوجه فان كان الثاني كان ما هو مصلحة اذا اختيرناه واحدا منها لا غير فيمتنع ان
يخير الشرع فيه وفي غيره ويجب عدم الاجزاء لو فعلها غيره والاجماع واقع على الاجزاء بغيره وان اشتركت
وجب ان يكون كل واحد منها لو فعل سد مسد الاخر في المصلحة وهو مذهبنا بعينه الا في شيء
واحد وهو انكم قلتم للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة مع ما عليه الفعل من الوجه وهذا لا معنى له
فان العبد عالم بما يفعل فيجب ان يقصد ويريد ما يفعل وما لا بد منه في الفعل لا معنى له فان العبد
عالم بما يفعل فيجب ان يقصد ويريد ما يفعل وما لا بد منه في الفعل لا معنى لاشتراط في المصلحة
والا جاز ان يجعل اختيار كل واجب شرطا في كونه واجبا لا يقال جاز ان يكون ما عدا تلك الكفارة
مباحا ويسقط به الفرض لنا ان الفرض قد يسقط بالقبيح لانا نقول الاجماع على انه لو كفر بغيرها
لكفر بالواجب ولان القبيح انما يسقط الفرض اذا سد مسده في وجه المصلحة ولما قبح ولم يدخل تحت
التكليف لما فيه من وجه القبح ولانه اذا فعل المكلف لو فعل ذلك الواجب لم يكن على صفة المصلحة
فيسقط وجوبه لهذا اما المباح فلو سقط به الواجب لكان اما ان يسقط به لانه يصير الواجب معه

غير مصلحة وذلك يجعله مفسدة لان عنده يبطل لطف المكلف ويصير فاعلا للقبيح ولولاه لكان
لطفا يصرفه عن ذلك القبيح واما ان الترتيب يفيد ان اشيا على البدل وظاهر من خصال الكفارة واما
كيفية التعبد فاعلم ان الاشياء الواجبة التي لا يجب على الترتيب كالتيمم والوضوء فاما ان يكون
الجمع مرادا وان لم يجب كالعتق والصوم في كفارة اليمين وان لم يكن الصوم بعد العتق
كفارة او لا يكون كتناول الميتة واكل المباح وقد يجب على البدل وهو ضربان احدهما ان
يكون باجمعها مرادة وان لم يجب كخصال الكفارة او لا يكون كالتزويج من الابوين وقد
احتج من الفريقين فقالت الاشاعرة لو كان الجميع واجبا لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد
على وجه التخيير موجبا للجميع وهو باطل ولانه يمنع من التخيير فانه لا يحسن ان يقول وجبت صلوتين
فعل ايهما شئت واترك ايهما شئت ولان الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة عليه ومن الجميع
يجوز تركه وقالت المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه غير واجب فيلزم التخيير بين الواجب
وما ليس بواجب ولانه لو كان الواجب واحدا لا بعينه ثم كفر بثلثة كل واحد من الخصال بتغيره
ما لكفر به الاخر لكان الواحد لا بعينه هو المكفر الواجب دون الباقين والجواب عما تقدم انا
نقول نعم الجميع واجب مخير فيه وايجاب صلوتين مع التخيير بينهما انما يقبح في المخير لا المعين
ونحن لا نقول بوجوب الاتيان بالجميع حتى يمنع من تركه واعلم ان التحقيق في هذا الباب
ان يقول الواجب هو الكلي لا الجزئيات لا يقال يلزم ح ان لا يكون الواجب مخيرا فيه ولا
المخير فيه اعني الجزئيات واجبا لانا نقول الواجب هو الكلي وهو لا يوجد الا في الافراد فيكون
الافراد مخيرا فيها على معنى ان المكلف مامور بتحصيل الكلي في اي جزئي شاء البحث الثاني
في الواجب على الكفاية اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين
عينا وقد يتعلق بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر يتناولهم على سبيل
الجمع وهو قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطا في الفعل البعض الاخر كالجمعة
الثاني ان لا يكون كذلك مثل [illegible] الصلوة والثانية هو الواجب على الكفاية والامر يتناولهم
لا على سبيل الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد والمقصود منه
حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط الوجوب عن الباقين والتكليف فيه موقوف على الظن
فاذا ظن بعض قيام غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم وجب عليهم وان ظن كل منهم عدم
قيام غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان تحصيل العلم

بان غيره هل

بان غيره هل يفعل غير ممكن بل الممكن الظن واعلم ان الواجب على الكفاية واجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض خلافا لقوم ان الاثم حاصل للجميع على تقدير الترك بالاجماع المخالف بان الواجب
ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعل غيره فلا يكون واجبا عليه
ولان الواجب لا يسقط بفعل الغير ولانه كالامر بواحد منهم جاز ان يعصي منهم ولانه تعالى اوجب النفور على المتفقه
في الدين على بعض غير معين والجواب انا ذكرنا عنه حد الواجب المعين اما المخير فلا ولانه على تقدير فعل الغير
يسقط فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا ولا استبعاد في ان يسقط الواجب على الشخص بفعل
غيره اذا كان الغرض تحصيل ذلك الفعل وادخاله في الوجود لا من مباشر معين والفرق بين الامر المبهم
والامر لا مكان الاثم على ترك المبهم واثم واحد منهم غير معقول ويجب تاويل الاية على من يسقط الوجوب
بفعله جمعا بين الادلة ولانا نقول بموجبه فان ايجاب النفور على بعض كل فرقة من غير تعيين
يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة البحث الثالث في الواجب الموقت الفعل بالنسبة
الى الوقت على اقسام ثلثة احدها ان يكون الوقت قاصرا عنه ويمتنع التكليف بذلك الا عند
من يجوز تكليف ما لا يطاق او يكون القصد من ذلك وجوب القضاء كما لو بلغ الصبي او طهرت الحائض
وقد بقي من الوقت مقدار ركعة لان التكليف بذلك تكليف ما لا يطاق فان التكليف بايقاع الفعل
في وقت يقصر عنه تكليف بالمحال الثاني ان يكون الوقت وفق الفعل كايجاب صوم يوم ولا نزاع
في هذين الثالث ان يكون وقت الفعل فاضلا عن الفعل وقد اختلف الناس في ذلك فمنهم من جوزه
ومنهم من نفاه واختلف المجوزون فقال محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي والجبائيان واصحابهما
ان الوجوب ثابت في جميع اجزاء الوقت وهو مذهب السيد المرتضى وابي الحسين البصري الا انهم اختلفوا
فمنهم من لم يثبت في اول الوقت ووسطه بدلا وهو اختيار ابي الحسين البصري وجماعة ومنهم من اثبت بدلا
في اوله ووسطه واختلفوا فقال الجبائيان ان البدل هو العزم وهو قول السيد المرتضى وقال بعض الحنفية
ان لها في اول الوقت ووسطه بدلا لا يفعله الترتيب واما النفاة فقد اختلفوا فقال جماعة من الاشاعرة ان
الوجوب مختص باول الوقت ولو اتى به في اخر الوقت كان قضاء وقال جماعة من الحنفية الوجوب مختص باخر
الوقت ولو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض ونقل عن الكرخي منهما
قولان احدهما ان المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت
وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا الثاني حكى
عنه ابو عبد الله البصري انه اذا ادرك المكلف اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض قال

ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازي ان الصلوة بتعلق وجوبها
باحد شيئين اما بان يفعل او بان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسين ولنا وجوه احدها ان الوجوب
مستفاد من الامر وقد تناول الوقت فاما ان يراد ان كل جزء من اجزاء الوقت صالح لايقاع العبادة
فيه او ايقاع الفعل في جميع اجزاء الوقت فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فاما ان يراد
ايجاد فعل واحد من اول الوقت الى اخره او ايجاد افعال متعددة في جميع اجزاء الزمان والقسمان
باطلان بالاجماع فيتعين الاول واذا كان كل جزء صالحا لايقاع الفعل فيه كان ايقاعه في كل جزء
امتثالا للامر الثاني الامر يتناول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه بجزء من اوله الى اخره
اذ لو دل على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان غير صورة النزاع فاذا لم يكن في الامر تخصيص
وكان كل جزء قابلا له وجب ان يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل في اي جزء من اجزاء ذلك
الوقت الذي اراده المكلف الثالث يمكن عقلا تساوي اجزاء الزمان في المصلحة بان يكون
الفعل في اوله واخره ووسطه متساويا في كونه لطفا داعيا الى ايجاب طاعة بعد خروج الوقت
وداعيا الى طاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى طاعة واجبة
بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج
الوقت لكن اذا فرط المكلف في فعلها لزمه قضاؤها لان قضاءها يكون مصلحة في دون
ما كان في ذلك الاداء مصلحة فحينئذ لا يجوز ان يضيق الله تعالى فعلها في الوقت مع ان الغرض بايجابها
وهو المصلحة يحصل بفعلها في اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تعالى فعلها في اخره مع ان المصلحة
لا تحصل لها اذا اخرت عنه ولا تخصيص فعلها بوقت معين من اجزاء ذلك الوقت لو وقع الفعل
فيه لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان محصلا لمصلحة الواجب وكان ايقاعه في كل
وقت قائما مقامه في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب لزم اما
فوات مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم وجوب فعل الصلوة في الوقت
المفروض وهو باطل بالاجماع الخامس لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على
وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته فيكون قاضيا فيعصي وكلاهما خلاف الاجماع لو اختص
الوجوب باول الوقت لاستحق الذم بتاخيره الى اخر الوقت كما يستحق بتاخيره عن الوقت ولانتفت
فائدة ضرب الوقت لان ما يفعل بعده يكون قضاء كما يفعل فيه ولو اختص باخره لزم محالات الاول
ان يكون في اوله نفلا كما اختاره فكان يجب نية النفل لمطابقتها لما عليه الصلوة في نفسها والتابع

مع تساوي الجميع في تحصيل المصلحة
فيجب تساوي جميع اجزاء الوقت
في النسبة المذكورة الفعل على معنى انه
في اي وقت وقع الفعل كان واجبا
بنفسه الرابع كل جزء من اجزاء الوقت
لو وقع صح

باطل اجماعا

باطل اجماعا فكذا المقدم الثاني يلزم تحريم الاذان والاقامة في اول الوقت لاختصاصها بالفرايض
الثالث يلزم ان لم يرد الصلوة الا في اول وقتها غير موديا لفرايض الصلوة ولا قائما بالواجب منها
الرابع تقديم المغرب افضل من تاخيرها والنفل لا يكون افضل من الفرض احتج المخالف بانه لو كان واجبا
في اول الوقت لما جاز تاخيره والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والشرطية ظاهرة فان ما يكون
واجبا لا يجوز تركه والفعل في اول الوقت يجوز تركه فلا يكون واجبا ويكون نفلا لانه ثبات بفعله
جواز تركه لا يقال انه ليس بنفل لان النفل يجوز تركه مطلقا طول العمر وهذا لا يجوز تاخيره عن جميع
الوقت ولان النفل لا يجب العزم على فعله الذي هو بدل النفل بتقدير تركه وهذا يجب فيه بدل
هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا لم نقل انه نفل مطلقا بل في اول الوقت لجواز تركه فيه مع انه ثبات
بفعله فيه بدل هو العزم لانا نجيب عن الاول بانا لم نقل اليه وعن الثاني بما سيأتي عن بطلان البدل
والجواب المنع من الملازمة والتحقيق ان يقول هذا الواجب في الحقيقة يرجع الى الواجب المخير وذلك
ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع هذا الفعل في هذا الوقت ومنعه من اخلاله عنه وسوغ له بالاتيان في اي جزء
كان من هذا الوقت وعدمه في اي جزء كان بشرط الاتيان به في البعض الاخر فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله فقد فعل الواجب وكذا لو اختاره في وسطه او اخره وكما ان الواجب المخير يتصف الجميع
فيه بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع والامر في اختيار اي
واحد كان منها مفوض الى راي المكلف وكذا هنا لا يجب ايقاعها في الجميع ولا يجوز اخلال الجميع عنه
وتعيين ذلك الجزء مفوض الى المكلف هذا اذا كان الوقت متسعا فان ضاق تعين عليه
الفعل والا لزم اخلال الجميع اما القائلون بالعزم فانهم فرقوا بين هذا الواجب والفعل بان هذا
الوقت لا يجوز تركه الا الى البدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل لانه لولا البدل لم ينفصل عن المندوب
وكل من اثبت بدلا قال انه العزم واطلق المحققون على عدم وجوب بدل لانه انما يجب لانه من احكام الايمان
وانما قلنا بامتناع كونه بدلا لوجوه احدها ان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة
منه او لا والاول يقتضي سقوط التكليف بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى فعلا واحدا
في ذلك الوقت وهذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط الفعل اذ لا فرق
بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بما يساويه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا لان بدل
الشيء قائم مقامه في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان الامر انما ورد بالفعل فلا دلالة له على العزم ولم
يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم وكان ساقطا للوجوب انتفى ما لا دليل عليه الثالث لو كان العزم

بدلا منه في اول الوقت فيقول الثانية اما ان يجوز تاخير الفعل فيه اولا والثاني يقتضي خرق الاجماع
الدال على جواز التاخير الى اخر الوقت واذا جاز التاخير فاما الى بدل اولا الى بدل والثاني المطلوب والاول
يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل فان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها ليكون فعله
جاريا مجرى فعلها والامر يقتضي الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة فيكون البدل كذلك اعترض
على الاول بجواز كون البدل في هذا الوقت سقط الامر بالاصل في هذا الوقت دون باقي الاوقات واجيب
بان الامر لا يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت تم مساواة للمرة الواحدة والامر لا يقتضي
الفعل الا مرة واحدة وقد قام هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف
بالكلية وفيه نظر فان الامر يقتضي ايجاب الفعل في احد اجزاء الوقت فهو كل جزء من اجزائه مخاطب بان
يوقع الفعل فيه او بدله في الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت فيتعين الفعل ح والحاصل ان العزم
في الوقت الاول والفعل في ثانية بدلا من الفعل في اوله او نقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل بل عن
تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل وعلى الثاني
بالمنع من انتفاء دليل العزم فان النص دل على التوسعة والعقل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع
دل على ان ذلك البدل هو العزم اذ كل من اثبت بدلا قال انه العزم فقد دل الدليل على وجوب العزم وعدم
مخالفة النص اذ النص يقتضي ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل والاثبات ما لا يتعرض له النص
بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعترض بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل
اذ معناه عدم تجويز الاخلال بالفعل في جميع اجزاء الوقت وعدم ايجاب ايقاعه في جميع الاجزاء والتخيير
في ايقاعه في اي اجزائه شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم يدعي عدم
وجوبه في اول الوقت على تقدير تجويز تركه مطلقا من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه
في اول الوقت فهذا ليس واجبا في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا وعلى الثالث لا يجوز
وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى عزم وكذا هو بدل عن الفعل في الثاني
فافتقر الى عزم ثان واعترض بان الامر يقتضي الفعل مرة واحدة فيكون العزم بدلا عن تقديمه وهو متعدد
بتعدد الزمان الرابع لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع مبدلاتها
واعترض بان المصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الاخر بخلاف الوضوء والتيمم لا يقال التخيير ينافي
البدلية لعدم الاولوية لانا نقول المقدمتان ممنوعتان على انه لما كان الفعل لا بد منه بخلاف العزم
عقيب البدلية بالعكس لو اخر الصلاة عن اول الوقت مع الفعل عن العزم كان عاصيا بتركه الاصل وبدله

واعترض

واعترض بمنع العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع النظر عن الواجب هنا والتحقيق ان الغفلة
عن العزم صيرت الفعل معينا فتركه سببا ذاتيا في العصيان والغفلة عرض الساكت عن العزم من افعال
القلوب ولم يوجد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال واعترض بانه استبعاد محض مع ان
التوبة ندم وهو من افعال القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حالة الكفر الاصلي الخامس
العزم واجب لا على سبيل البدل عنها فانه يجب العزم على ادائها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب
اعترض بمنع وجوب العزم قبل الوقت ثم يمنع كراهة فعلها فاما ان يعزم ويريد فعلها قبل دخولها
فيمتنع وجوبه اجيب بانه اذا وجبت العبادة جاز تاخيرها فليس يجب عليه الا ما يجب عليه قبل دخول
وقتها فان كان في احدهما العزم فكذا في الاخر وان كان عدم كراهته فكذا الاخر واعترض بتسليم ان
الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عزم وعدم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه
بدلا من العبادة لا جل انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا غير العزم فيبطل
بما تقدم في العزم وتحقيقه انه كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم انه يموت في
الوقت لانه يقوم فعل ما يقوم مقام فعلها في المصلحة الحاصلة قبل خروج الوقت فلو كلف اتمام الصلوة
لكان انما كلفه لمجرد الثواب فقط واحتج من اثبت بدلا غير العزم بما تقدم من ان الفاصل بينه وبين
المندوب هو البدل وليس الا العزم وايضا الصلوة لطف في واجب بعد خروج الوقت ولطف في واجب
قبل خروجه بيان الاول انه من ابيح تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا في طاعة مختصة
بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن لطفا الا في واجب بعد الوقت
لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطفا لواجب قبل خروج الوقت لم يجز
تاخيرها عن ذلك الوقت الا الى بدل ولا بدل الا العزم والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم
موته في الوقت ان يكون لطفا في مندوب يفعل عقيب فعل الصلوة وان يكون كل جزء من الصلوة
لطفا في مندوب يتعقبه واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون بها بدل من حيث انه لطف في ندب
لا يقال بل يلزم ان يكون تقديم الصلوة في اول وقتها اولى لانها يكون مصلحة في مندوب اليه وفي
واجب وفي اخر الوقت يكون لطفا في واجب لا غير لانا نقول يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها
واجبة اذا فعلت في اول الوقت كانت لطفا في مندوب اليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت
واذا فعلت في اخر الوقت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر
مما يكون الصلوة في اول الوقت لطفا فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان التاخير افضل تذنيب

الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورات وقضاء العبادات الفائتة وتمها الولكن لو جوزنا التاخير ابدا
وحكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب وان قلنا بتضيق الوقت عليه عند زمان معين
من غير دليل بعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل الفعل عصيت
بالتاخير وان كان في علمه تعالى انك لا تموت جاز لك التاخير فيقول لا علم لي بما في علمه تعالى فلا بد من الجزم بالتحريم
او التحليل في حق الجاهل فنقول لا يجوز له التاخير الا ان يغلب على ظنه التلف ولا يتضيق عليه ان غلب على
ظنه البقاء سواء بقي اولا فان غلب على ظنه عدم البقاء عصى بالتاخير سواء مات اولا على اشكال لانه
ماخوذ بحسب ظنه الفصل الخامس في احكام الوجوب وفيه مباحث الاول في وجوب ما يتوقف
عليه الواجب المطلق الواجب قسمان مشروط ومطلق اما الاول فكالزكوة المشروط وجوبها
بحصول المال والحج المشروط وجوبه بالاستطاعة واما الثاني فكالصلوة الواجبة حالة الطهارة والحدث
الآن وقوعها مشروط بالطهارة فالاول اتفق الناس على عدم وجوب ما يتوقف وجوب ذلك الواجب
وانما الخلاف في الثاني فذهبت الواقفية الى وجوبه ان كانت المقدمة سببا في المامور به وان كانت شرطا
فالوقوع غير سبب لم يجب وهو مذهب السيد المرتضى وقال الباقون من المعتزلة والاشاعرة بوجوب ما يتوقف
عليه وجود المامور به بشرطين القدرة عليه وان يكون الامر ورد مطلقا سواء كان سببا اولا وهو الاقرب
لنا انه لو لم يجب لزم احد الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اباح ترك الشرط فلو وقع لكان المكلف ذلك من غير منع
فعلى تقدير الترك لا يخ اما ان يبقى مكلفا بالفعل اولا فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق فان وقوع
المشروط حال عدم الشرط محال وان كان الثاني خرج الواجب عن كونه واجبا واما بطلان القسمين فظ
اما الاول فبالعقل واما الثاني فبالفرض وايضا الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال اذ لا فرق بين
اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين ينبغي ان لا يخرج الوقت الا وقد اتيت به فلو لم يقتض ايجاب المقدمة
لكان مامورا بالفعل حال عدمها وهو تكليف ما لا يطاق قيل عليه لما كان حال المقدم من جملة الاحوال كان
تكليف ما لا يطاق لازما على المذهبين الآن فيقرن ذلك الاحوال بما عدا وجود ما يقتضي الامر ايجابه وعدم وقوع
يمنع لزوم تكليف ما لا يطاق اذ المحال هو الفعل مع عدم المقدمة لا هو حال عدمها والمكلف به هو الثاني وليس
بحجة لان حال عدم المقدمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل ولا فرق بين فرض عدم الفعل وفرض عدم
المقدمة الواجبة في عدم وجوب لا يقال يجوز ان يكون الامر مشروطا بحضور المقدمة غاية اشتمال على مخالفة
الظاهر لاقتضاء اللفظ ايجاب الفعل على كل حال فالتخصيص بزمان الشرط ترك للظاهر الآن ايجاب المقدمة

مع ان اللفظ لا يقتضيه خلاف اللفظ ايضا فلم كان احدى المخالفتين اولى من الاخرى لانا نقول التقدير
ان الامر مطلق لا مشروط بالمقدم ثم ينتقض بامر السيد عبده بان يسقيه الماء اذا كان الماء على مسافة
منه لانه ان كان كلفه السقي بشرط قطع المسافة لم يتوجه الامر عليه اذا قعد في مكانه وان كان مكلفا
مع عدم القطع كان تكليف ما لا يطاق وايجاب المقدمة ليس بمخالفة الظاهر لان المخالفة هي
اثبات ما منعه اللفظ او نفي ما يقتضيه اما اثبات ما لا يتعرض له اللفظ بنفي او اثبات فلم
يكن ايجابها بالدليل المنفصل مخالفة للظاهر بخلاف تخصيص وجوب الفعل بحال ايجاب المقدمة دون
حال عدمها لان ذلك يخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل قال ابو الحسين البصري لو كان
الشرط مباحا لكان الامر كانه قال للمامور يجب لك عدم الاتيان به لا يأثم الآمر به وذلك تكليف
ما لا يطاق اعترض بان الوجوب المشروط اذا كان مطلقا لم يلزم من اباحة الشرط ان يكون التكليف
بالمشروط تكليفا بالمحال وايضا لو كان التكليف بالمشروط محالا فالتكليف بالمشروط مشروط
بوجود الشرط وكل ما وجوده به مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق وفيه
نظر لان التكليف بالمطلق يقتضي ايقاع الفعل على كل حال وليس مقيدا اذا التقدير ذلك وفيه
تقدير اباحة الشرط يجوز تركه ح يكون مكلفا بالفعل على تقدير الترك ويلزم منه تكليف ما لا يطاق
ولا يلزم من استحالة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كون التكليف بالمشروط مشروطا بوجود
الشرط وقيل لو كان التكليف بالمشروط حال عدم الشرط محالا يشعر بعدم امتناعه وهو خطاء
فان المشروط حال عدم المشروط ح فيمتنع التكليف واعترض ابو الحسين فيه بان الامر بالصعود ح
ان كان مشروطا بنصب السلم لم يكن الامر متوجها الى المكلف اذا لم يكن السلم منصوبا فلا يلزم
نصبه وان كان غير مشروط بوجود السلم كان تكليف ما لا يطاق واجاب بان المعقول من قوله الامر
بالصعود مشروط بنصب السلم ليس الا انه يتناول المامور سواء كان السلم منصوبا او لا وليس
تكليف ما لا يطاق لان الامر اقتضى وجوب نصب السلم فروع فرق السيد المرتضى بين السبب وغيره
باستحالة ايجاب المسبب بشرط ايقان وجود السبب فان وجد المسبب وجب وجود سببه الا مع
المانع ويستحيل ان يكلف بالفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمة الفعل فانه يجوز ان يكلف
بالصلوة بشرط ان يكون قد فعل الطهارة كما في الزكوة والحج واذا كان ايجاب المسبب ايجابا لسببه
فاباحة المسبب وكذا تحريمه وبالجملة احكام المسبب متعدية الى السبب وليست احكام السبب من اباحة
او حظر او ايجاب متعدية الى المسبب لانه يكون مع وجود السبب المنع من المسبب الثاني فرق آخر ان

يبين الشرط وغيره كترك الاضداد في الواجب وفعل ضد في المحرم وغسل جزء من الرأس فاوجب الشرط دون
غيره لانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا دون غيره لو استلزم الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له ولم يكن
تعلق الوجوب لنفسه ولامتنع التصريح بعدمه ويقتضي تركه ويمتنع نفي المباح كما ذهب اليه البلخي اذ
لا يمكن ترك الحرام الا به ولو وجبت نيته وقال آخرون لو لم يجب ما يتوقف عليه الفعل سواء كان
شرطا او غيره يصح دونه ولما وجب التوصل الى الواجب والتوصل واجب بالاجماع اجابوا بان المراد
بقولكم لا يصح وانه واجب انه لابد منه فمسلم وان اريد مامور به فلا دليل عليه والاجماع ان ثبت فعلى
الاثبات لما تقدم من كلام السيد اما غيره فلا الثالث قسم ابو الحسين ما لا يتم الواجب الا به جيدا فقال
لا يتم العبادة الا به ضربان احدهما كالوصلة والطريق المتقدم على العبادة والآخر ليس كذلك فالاول
ضربان احدهما يجب حصول حصول ما هو طريق اليه والآخر لا يجب فالاول كالكفر باسلام زيد فانه
لا طريق له الا الضرب وهو يستلزم الالم في البدل الصحيح والثاني ضربان احدهما يحتاج الى العبادة
شرعا كاحتياج الصلوة الى الطهارة والثاني يحتاج اليه عقلا كالقدرة والآلة وقطع المسافة
الى قرب الاماكن وهذان قسمان منه ما يصح من المكلف تحصيله كقطع المسافة واحضار بعض
الآلات ومنها ما لا يصح كالقدرة والثاني وهو ما لا يكون وصلة فقسمان احدهما اقدام على فعل
والآخر اخلال بفعل والاول ضربان احدهما ان يصير فعل لازما لاجل ان المامور به اشتبه به كالصلوة
المنسي بعضها فانه يجب عليه الخمس لانه لا يمكن مع الالتباس ان يحصل له تعيين الاتيان بما في
ذمته الا بالجميع والثاني انه لا يتمكن من فعل العبادة الا بفعل شيء آخر لما بينهما من المقارنة كستر
جميع الفخذ فانه لا يمكن الا مع ستر بعض الركبة وعلى جميع الوجه فانه لا يمكن الا مع غسل جزء
من الرأس فاما الاخلال فضربان يتعذر ترك الشيء الا عند ترك غيره كالمشتبه بغيره وهو ضربان احدهما
ان يكون قد تعين في نفسه والآخر ان لا يكون قد تعين في نفسه فالاول نحو اختلاط النجاسة
بالماء الطاهر وقد اختلف الفقهاء هنا فمنهم من حرم استعمال الماء على كل حال ولم يجعلها مستهلكة ومنهم
من جعلها مستهلكة واختلفوا في قدر الكثرة فمنهم من قدرها بكر ومنهم من قدرها بقلتين الى غير ذلك
واما ما لا يخرج مع الالتباس فانه يشتمل على مسائل منها ان يشتبه الاناء النجس بالطاهر والفقهاء اختلفوا
في جواز التحري ومنها ان يوقع الطلاق على امرأة من نسائه ثم يذهب عليه عينها والوجه تحريم الكل تغليبا
للحرمة على الحل وهو اختيار قاضي القضاة الرابع اذا اختلطت منكوحة باجنبية قال قوم وجب عليه
الكف عنهما لكن الحرام هو الاجنبية والمنكوحة حلال وهو ضعيف لان الحل هو رفع الحرج فلا يجامع الحرمة

لتناقضهما

لتناقضهما بل هما حرامان لكن الاجنبية حرام لكونها اجنبية والاخرى حرام لعلة الاشتباه بالاجنبية
الخامس لو قال لزوجاته احديكن طالق احتمل اباحة وطئهن اجمع لان الطلاق امر معين فيفتقر
الى محل معين قبل التعيين لا يقع الطلاق في واحدة منهن لعدم الاختصاص ويكون الموجود قبل
التعيين ليس الطلاق بل امرا صالحا لتأثيره في الطلاق عند اتصال البيان به واذا ثبت انه قبل التعيين
لم يوجد الطلاق فكان الحل ثابتا قبل الطلاق وجب القول ببقائه فيحل وطئ الجميع الى وقت البيان
تغليبا لجانب الحرمة لا يقال الله يعلم ما نصره فيكون محرمة في علم الله وانما هو مشتبه عندنا
لانا نقول الله يعلم الشيء على ما هو عليه وقبل التعيين لا يعلم معينا لعدم المطابقة بل يعلمه غير متعين
في الحال ويعلم انه في المستقبل سيعين هذا ان قلنا بصحة الطلاق وان قلنا ببطلانه فالنكاح مباح
في الجميع السادس اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر كمسح الرأس والطمأنينة في الركوع اذا زاد
على قدر الاقل هل يوصف الزيادة بالوجوب قال قوم نعم لان نسبة الكل الى الامر واحدة والامر في نفسه
امر واحد هو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال والحق عدمه لان الواجب
ما لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة البحث الثاني في ان الامر بالشيء نهي
عن ضده ام لا اعلم ان هنا امرين احدهما اللفظ والآخر المعنى اما اللفظ فلا يستقيم الخلاف عند
من لا يرى ان الامر صيغة واما من يرى صيغة فلا خلاف في التغاير فاني لا اظن احدا يذهب الى اتحاد
الصيغتين اذ لا شك في المغايرة بين قولنا قم وبين قولنا لا تقعد فيجب رد الخلاف الى المعنى
وهو ان قولنا قم هل له مفهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود وعلى تقدير الدلالة على المفهومين
فهل المفهومان متحدان او متغايران واما المعنى فهو مذهب القائلين بالكلام النفسي وهو ان
طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن فرض الخلاف فيه في حق الله تعالى
فان كلامه عند الاشاعرة واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق اليه الغيرية انما في حقنا
فهل هو طلب الحركة عين كراهية السكون وهو طلب تركه ام لا واذا عرفت هذا فنقول اختلف القائلون
بالكلام النفساني وهم الاشاعرة فمنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده بعينه وان طلب الفعل بعينه هو
طلب ترك اضداده واختاره القاضي ابو بكر اولا ومنهم من قال الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده
لا ان الامر هو عين النهي واختاره القاضي اخيرا ومنهم من منع من ذلك مطلقا وهو اختيار الجويني
والغزالي وقال بعضهم ان جوزنا تكليف ما لا يطاق كما هو مذهب ابي الحسن الاشعري فالامر بالفعل
لا يكون عين النهي عن اضداده ولا ملزوما لها بل جاز ان يؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة فضلا

عن كونه غير منهي عنه والا كان مستلزما ومنهم من قال الامر بالشيء نهي عن ضده في الواجب دون المندوب
اما المعتزلة فقالوا الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا مستلزما له واختاره قاضي القضاة والسيد المرتضى
وقال ابو الحسين الخلاف هنا اما في الاسم او في المعنى اما الاسم فان يسمى الامر نهيا على الحقيقة وهو باطل لان اهل
اللغة فرقوا بين الامر والنهي في الاسم فسموا هذا امرا وذاك نهيا واما المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال
ان صيغة الامر يقتضي ايقاع الفعل ويمنع من الاخلال به ومن كل فعل يمنع من فعل المامور به فمن هذه الجهة
يكون نهيا عن الضد المامور به وهو صحيح لما تقدم من ان الامر للوجوب الثاني ان يقال ان الامر يقتضي الوجوب
لدليل سوى هذا الدليل فاذا تجرد الامر عنه دل على ان احد اضداد المامور به يقوم مقامه في الوجوب
اقتضى قبح اضداده اذ كل واحد منها يمنع من فعل المامور به وما يمنع من فعل الواجب فهو قبيح وهذا ايضا
صحيح اذا ثبت ان الامر للوجوب الثالث ان يقال ان الامر يدل على كون المامور به ندبا فيقتضي ان
الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه وهذا
لا يا باه القائلون بان الامر للندب غير انه لو سمي الامر بالندب نهيا عن ضد المامور به لكنا منهيين
عن البيع وغيره من المباحات لانا مامورون باضدادها من الندب الرابع ان يقال ان الامر بالشيء يقتضي
حسنه او كونه ندبا وحسن الشيء يقتضي قبح ضده او ان الامر يدل على ارادة المامور به وارادة الشيء
كراهة ضده او يتبعها لا محالة كراهة ضده اما من جهة الصحة او من جهة الحكمة والحكيم لا يكره الا القبيح
وهذا كله باطل بالنوافل فانها حسنة مرادة وليست اضدادها قبيحة ولا مكروهة والاقرب ان يقول الامر
بالشيء يستلزم كراهة ضده العام اعني الاخلال به اما كراهة تحريم ان قلنا ان الامر للوجوب او كراهة تنزيه
ان قلنا ان الامر للندب بشرط عدم الغفلة عن ضده العام وبرهانه ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين
احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت
الامر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه وايضا فاما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن
بالاخلال او لا والاول باطل لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني هو المطلوب فانا لا نعني بقولنا
الامر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك واعلم ان الخلاف هنا مع فريقين احدهما القائلون بعدم الاستلزام
كالغزالي والمرتضى والثاني القائلون بالاتحاد كالقاضي ابي بكر اما الاولون فقد احتجوا بان الامر
بالشيء قد يكون ذاهلا غافلا عن ضده والنهي يستلزم الحضور فان امر لم يكن ذاهلا عن اضداد المامور به
فلا يقوم بذاته زجر عن اضداده مقصودا لا من حيث العلم لانه لا يمكن فعل المامور الا بترك اضداده فيكون
ترك اضداد المامور لفعل المامور لزم بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به حتى لو تصور عدم استحالة

الجمع

٣ ان صيغة الامر تقتضي ايقاع الفعل وهي النهي بوجوده
في الامر وهذا الوجه اختاره ابو الحسين ويقع
والثاني ان يقال ان الامر نهي عن ضده
في المعنى من حيث انه يحرم ضده وهذا
يكون من وجوه احدها صح

الجمع بين القيام والقعود فاذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يؤمر الا بايجاد القيام وقد اوجده
وقال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي حيث انكر المباح قال ما من مباح الا وهو ترك
الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلوة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة الواجبة ثم اعترض نفسه بان
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك ضده فيكون واجبا واجاب بانه واجب
وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او غيره والجواب المنع من ايجاب الشيء حال
الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فلا يتحقق من دونه
اما الاضداد الوجودية فانه يمكن الغفلة عنها وتلك لا ينافي الشيء بذاتها في الحقيقة بل لكونها مستلزمة
عدم ذلك الشيء ما دام المنافاة بالذات انما هي بين ذلك الشيء وبين ذلك اللازم اما بينه وبينها فانها
بالعرض سلمنا ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده كما ان الامر بالصلوة امر بمقدماتها وان غفل عنها
فليجز هنا مثله على ان هذا انما يرد على من قال ان الامر بالشيء نهي عن ضده مطلقا لا علينا حيث قيدنا ذلك
بشرط حضور الضد فلا والعجب ان الغزالي حكم بان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه
ومع ذلك اجاب عن اعتراضه بما ذكره والالزام بلزوم القطع انما يتم لو قلنا ان المباح منهي عنه لذاته اما
اذا قلنا انه منهي عنه لما يستلزم من ترك الواجب فلا امتناع فيه ولا استبعاد ايضا في تحريم الصلوة
اذا استلزمت ترك واجب اخر ولو كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم بالنظر
الى جهتين بحجة القاضي واما القاضي ابو بكر فقد استدل بوجهين احدهما ان السكون عين ترك الحركة كما ان شغل
الجوهر بحيز انتقل اليه عين مفارقته للحيز المنتقل عنه والقرب من المغرب عين البعد من المشرق فهو فعل
واحد له اضافتان احدهما القرب بالنسبة الى المشرق والاخرى البعد بالنسبة الى المغرب وكون واحد
بالاضافة الى حيز منتقل والى اخر مفرغ واذا كان السكون عين ترك الحركة فهو طلب واحد بالاضافة
الى السكون امر والى الحركة نهي الثاني لو لم يكن اياه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما اما ان يتساويا
في صفات النفس او لا والاول المثلان والثاني اما ان يتنافيا بانفسهما او لا والاول الضدان والثاني
المختلفان ولو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ولو كانا خلافين جاز وجود احدهما مع ضد الاخر و
خلافه لان ذلك حكم الخلافين ويستحيل الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان او تكليف
بغير الممكن والجواب عن الاول بالمنع من الاتحاد وكيف لا والسكون والحركة امران وجوديان فعدم احدهما
ليس هو وجود الاخر وعن الثاني لا يلزم من الخلاف جواز الانفكاك بان يوجد احدهما مع ضد الاخر وان جاز
ذلك في بعض الصور اما في الجميع فلا تذنيب من الذكر من طرح البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو

اجتنبنا والقاضي ابي بكر لما تقدم في وجهه وبان النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد
وقد تقدم الجواب عن الوجهين وعن الثالث بالمنع من كون الترك فعلا ولو سلم رجع النزاع لفظيا والتحقيق
ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يحصل الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان ضد المنهي عنه ضدا واحدا
ولا يمكن الانصراف عنه الا اليه كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف
عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل **البحث الثالث** في انه ليس تحقق العقاب على الترك
شرطا في الوجوب هذا مذهب القاضي ابي بكر خلافا للغزالي لوجهين الاول العفو عندنا جائز على ما بيناه في
علم الكلام فلو كان العقاب على الترك شرطا في الوجوب كان العفو عنه غير واجب وهو باطل بالاجماع الثاني
الواجب يتحقق عند المنع من الاخلال ويكفي فيه ترتب الذم على تركه وان لم يحصل عقاب ومن العجب ان الغزالي
زيف حد الواجب بانه الذي يعاقب على تركه ورجح انه الذي يذم على تركه ثم ذكر عقيبه بلا فصل ان الوجوب
ماهية لا يتحقق الا بترجيح الفعل على الترك او الترجيح لا يحصل الا بالعقاب وهذا تناقض ظ **البحث**
الرابع في ان الواجب اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا اختلف الناس هنا فقال الغزالي اذا نسخ الوجوب
لا يلزم الجواز وقال الامام فخر الدين الرازي يلزم بقاؤه والتحقيق ان نقول الجواز اما ان نعني به الاذن
في الفعل مطلقا او نعني به ما يتساوى فعله وعدمه وخير فيه بينهما فان اريد به الثاني فالحق مع الغزالي
لان الوجوب والجواز متضادان لا يلزم من رفع احدهما ثبوت الاخرى ولا عدمها فاذا نسخ الوجوب
بقي الحكم كما كان اولا قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ في تقدير العدم لولا وان اريد
به الاول فالحق ذلك ايضا لنا ان الوجوب ماهية مركبة من الاذن في الفعل والمنع من الترك ورفع المركب
قد يكون برفع احد جزئيه وقد يكون برفعهما معا فرفع الوجوب تارة يوجد معه الاذن في الفعل اذا كان
رفعه برفع المنع من الترك وقد لا يوجد اذا كان رفعه برفع الاذن في الفعل او برفعهما او برفع الجزئين
معا فنسخ الوجوب لا يستلزم بقاء الجواز وايضا الجواز الذي جعل جزءا من الواجب جنس لا يدخل في الوجود
الا مع فصل يقومه وهو اما الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه كما في المندوب والمباح فيستحيل
بقاؤه بدون هذين القيدين واذا ارتفع الفصل ارتفعت حقيقة الجنس المفيد به احتج الامام فخر الدين
بان المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون مزيلا فوجب بقاء الجواز اما ان المقتضي
للجواز قائم فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتضي لمفرداته اما الاولى فلان الجواز
رفع الحرج عن الفاعل والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ولا شك في ان مفهوم الاول
جزء من الثاني واما الثانية فلان المركب هو تلك المفردات فالمقتضي مقتض لها لا يقال المقتضي للمركب

مقتضى

مقتضى لمفرداته حال اجتماعها فلم قلت انه مقتضي حالة الانفراد لانا نقول تلك المفردات من حيث انها
عين جزء ومن حيث انها منفردة داخلة في المركب لتغاير قيدي الانفراد والتركيب ونحن لا ندعي انها من حيث
هي منفردة داخلة في المركب بل انها من حيث هي هي داخلة في المركب فالمقتضي للمركب مقتض لها من حيث هي هي
واما ان المعارض لا يصلح مزيلا فلان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة فيكفي في زوالها
زوال احد قيودها فيكفي في زوال الوجوب ازالة الحرج عن الترك ولا حاجة الى ازالة الفعل والجواب ان ما ذكره
ليس بحجة للمنع من بقاء الجواز الذي هو الجنس الشامل للواجب والمندوب والمباح لما بينا من ان رفع المركب قد يكون
برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قوله يكفي زوال احد
الجزئين قلنا مسلم لكن لا يلزم القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفعها وبرفعه مع الاخر
البحث الخامس في التضاد بين واجب الفعل وجائز الترك وهذا الحكم ظ فان العقل قاض بالتضاد
بينهما لان الواجب ما لا يجوز تركه فكيف يجامع جائز الترك ولان الواجب مطلوب فيكون راجحا ولا ترجح
في المباح وقد خالف هنا فريقان احدهما الكعبي واتباعه فانهم قالوا المباح واجب لان المباح ترك الحرام
بل هو شيء يحصل به وبغيره ترك الحرام ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشيء المعين الذي يحصل به
وبغيره الترك واجبا لتحقق الترك بغيره واعترض بان ترك الحرام لا يتم الا باحد اضداده التي من جملتها التلبس
بالمباح وذلك لا يستلزم وجوب احد الاضداد غير معين قبل تعيين المكلف له لكن لا خلاف في وجوبه بعد
التعيين فان فعل المكلف فهو واجب قطعا كما في الخصال ولا خلاص عن هذا الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب
الا به وفيه نظر لامكان ترك الحرام بنفي الفعل فان الفاعل لا يجب ان يكون متلبسا بالفعل او بضده وقد
الزم بامرين احدهما خرق الاجماع الدال على انقسام الاحكام الى الخمسة الثاني كون الصلوة حراما اذا ترك
بها واجبا اخر ولدى الجواب عن الاول بحمل على القسمة بالنسبة الى ذات الفعل الا بالنسبة الى ما يستلزمه وعن الثاني
باستلزامه ولا استبعاد فيه بالنظر الى جهتين والتحقيق ان نقول الواجب وغيره من الاحكام اما ان يعتبر
على مذهب المعتزلة او على مذهب الاشاعرة وعلى كلا التقديرين لا يلزم وجوب المباح اما على مذهب
المعتزلة فلان الواجب هو ما اشتمل على مصلحة خالية عن امارات المفسدة بحيث لو اخل به المكلف يستحق
الذم وترك الحرام وان كان واجبا لا يلزم اشتمال كل واحد من جزئياته على وجه الوجوب لان المباح وان حصل
به ترك الحرام لا يلزم وجوبه لجواز اشتماله على وجه مانع من الوجوب واما على مذهب الاشاعرة فلان الواجب
هو ما امر الشارع بايقاعه امرا مانعا من النقيض وترك الحرام وان حصل بالمباح لكن لا يجب ان يكون مامورا
به من حيث حصول الامر بالكل في ازاء ان يكون حاصلا في جزئي اخر لواجب اخر الفريق الثاني جماعة من الفقهاء

حيث حكموا بان الصوم واجب على المريض والمسافر والحايض وما يأتون به عند زوال العذر يكون قضاءً
لما وجب والحق منع ذلك فان الوجوب ينافي جواز الترك بل وجوبه ثابت هنا فكيف يجب الفعل والترك
احتجوا بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب على كل من شهد الشهر الصوم ولانه ينوي قضاء رمضان
وتسميته قضاء يعطي سبق الوجوب ولانه لا يزيد عليه ولا ينقص منه فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات
والجواب ان ما ذكرتموه ظ وما ذكرناه قطعي فيكون راجحا لان المقصود من الوجوب المنع من الترك
فلو استدللنا بالظواهر والاقيسة على اثبات المنع من الترك عنه لسويغه لكنا قد تمسكنا بالظني
على اثبات الجمع بين النقيضين على انا نمنع العموم والتسمية بسبق سبب الوجوب لنفسه
والبدلية لا تقتضي وجوب المبدل عنه لو سلمت ووقوع الاول قال القاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة
ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من الحنفية والتحقيق ان نقول ان
جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مامورا به حقيقة وان جعلناه حقيقة في مطلق
الترجيح كان مامورا به والنزاع لفظي الثاني قال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المندوب تكليف
لانه لا يخلو من كلفة او مشقة فانه سبب الثواب لانه ان فعله حصل له المشقة كالواجب وان تركه شق
عليه ما فاته من الثواب بفعله وربما كان ذلك اشق عليه من الفعل وخالفه الباقون لان التكليف
انما يكون لما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في التخيير بين الفعل والترك فلا يكون
تكليفا كالمباح والجواب عما قاله انه يلزم ان يكون حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب
تكليفا لانه ان اتى بالفعل رغبة في الثواب الذي هو سببه كان مستبقا وان تركه شق عليه
ما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع والتحقيق ان ابا اسحق ان اراد بالتكليف ما هو سبب المشقة
ورد عليه ما قاله وان يكون الامر نفسه تكليفا وان اراد به ما يحصل المشقة بفعله لم يرد لان الحكم
بالسببية ليس من فعلنا الثالث اختلفوا في ان المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابي
حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعي والامامية لنا ان قوله ع الصائم المتطوع امير نفسه
ان شاء صام وان شاء افطر ولانا نفرض البحث فيما اذا نوى صوما مندوبا يجوز له تركه فعند
الشروع يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله ع ولكل امرئ ما نوى ولانه لم يكن واجبا قبل الفعل
فكذا حاله عملا بالاستصحاب الرابع قال الاستاد ابو اسحق المباح داخل تحت التكليف والحق خلافه كما
ذهب اليه الباقون لان التكليف مطلوب فيه الفعل ولا بد فيه من الترجيح ولا ترجيح في المباح ولان التكليف
ماخوذ من الكلفة والمشقة ولا كلفة ولا مشقة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك احتج بانه قد ورد التكليف

مستبقا صح

باعتقاد

باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب ان الاعتقاد مغاير للفعل والتكليف بالاعتقاد ليس
تكليفا بالمباح فان جعل تكليفا بهذا بعد الاعتقاد كان مغايرا للمصطلح وتنزاع في العبارة
الخامس اختلفوا في المباح هل هو حسن والحق انه ان عنى بالحسن ان كان هو ما رفع الحرج في فعله وتركه او ما
الذي للفاعل ان يفعله او بانه ما لا مدح فيه ولا ذم فهو حسن بهذا الاعتبار وان اريد به ما يستحق فاعله
بفعله التعظيم او الثواب فليس من هذا الباب السادس اختلفوا في المباح هل هو من الشرع ام لا
فنفاه قوم اذ المباح ما لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فلا يكون منه بل يكون الاباحة
تقريرا للنفي الاصلي لا بعينه والتحقيق ان النزاع لفظي فان المباح ان عني به ما اذن الشارع في فعله
وتركه فهو حكم شرعي وان عني به ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ذم ولا عقاب فليس حكما شرعيا
وايضا ان عني بكون الاباحة حكما شرعيا حصول حكم غير الذي كان مستمرا قبل الشرع فليس كذلك
بل الاباحة تقرير لا تغيير وان عني بكونه شرعيا ان كلام الشارع دال على تحققه فهو كذلك
لان الاباحة الشرعية يتحقق باحد امور ثلثة الاول ان يقول الشارع ان شئتم فافعلوا
وان شئتم فلا تفعلوا الثاني ان يدل الاخبار على انتفاء الحرج في الفعل والترك الثالث بان لا يتكلم
الشارع فيه بامر لكن ينعقد الاجماع مع ذلك على ان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف مخير فيه
السابع اختلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب ام لا والحق ان النزاع لفظي فان المباح ان
عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص فيكون داخلا في الواجب وان عني
به ما لا حرج في فعله ولا تركه فهو مضاد ومباين للواجب احتجوا باطراد العادة في اطلاق الجائز على الواجب
كقولهم صلوة جايزة وصوم جايز فلولا الدخول لزم الاشتراك او المجاز والجواب يلزمكم في ترك الحرام
حيث يقال الحرام جايز الترك وسمي الجايز غير متحقق هنا فيلزم المجاز او الاشتراك وفيه نقل العود المجاز
هنا الى الواجب فانه ترك الحرام واجب والتحقيق ان الجواز هنا وفي الصلوة والصوم بالمعنى الاعم يقال
في مقابلة الممنوع منه في الصلوة والصوم **الفصل السادس** في المامور به وفيه مباحث الاول في امتناع التكليف
بالمحال اختلف الناس في ذلك فذهبت العدلية كافة الى امتناعه وقالت الاشاعرة كافة بجوازه ثم اختلفوا
في الوقوع فذهب ابو الحسن الاشعري تارة الى عدم وقوعه وتارة الى وقوعه وكلاهما قول اصحابه مع الجواز
الوقوع وقال بعضهم انه محال ان كان لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه
استحال التكليف به وان كان لغيره جاز التكليف به واختاره الغزالي وقد رجع عن مقالة شيخه الحسن
لما فيها من الشناعة لفظا ويلزمه الوقوع فيها على ما يأتي تقريره لنا وجوه احدها انا نعلم قطعا انه من كلفنا الاعمى

سقوط المصحف والزمن الطيران في السماء والاسود زوال سواده والعاجز نقل الكواكب عن
مواطنها الى السفل والجهل والله تعالى منزه عن ذلك واي عاقل يرضى لنفسه [crossed out] تنزيه المخلوق عن
امر يقبحه وينسبه الى الله تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق الثاني المحال غير متصور وكل ما لا يكون
متصورا لا يكون مامورا به اما المقدمة الاولى فلانه لو كان متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا
لكان ثابتا فالا ثبوت له لا تميز له وما لا تميز له لا يكون متصورا واما الثانية فلان غير المتصور
لا يكون في العقل اليه اشارة والمامور به مشار اليه في العقل والجمع بينهما تناقض الثالث لو جوزنا
الامر بالمحال لجوزنا الامر بالجمادات وبعثة الرسل اليها وانزال الكتب عليها وذلك معلوم البطلان بالضرورة
الرابع لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول لان معنى الطلب وما لا يصح لا يتصور وقوعه
واستدعاء حصوله فرع لانه لو تصور مثبتا لزم تصور الامر على خلاف ماهيته لا يقال لو لم يتصور لم يعلم
احالة الجمع بين الضدين لان العلم بصفة الشيء فرع تصوره لانا نقول الجمع المتصور جمع المختلفات
وهو المحكوم بنفيه ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لا يقال يتصور ذهنا للحكم عليه
لانا نقول فيكون في الخارج مستحيلا ولا يستحيل مستحيل في الخارج وايضا يكون الحكم على ما ليس بمستحيل
وايضا الحكم على الخارج يستدعى تصور الخارج الخامس قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من التكليف بالمحال السادس التكليف بغير المقدور ظلم فان تكليف
الانسان تسكين الكواكب او خرق الافلاك او ايجاد مثلها او ايجاد مثل القديم الى غير ذلك من المستحيلات
من اعظم الظلم واكبره فيكون الله تعالى منزها عنه لقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله وما الله يريد ظلما
للعباد وقوله تعالى ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا ولا يظلم ربك احدا لا ظلم اليوم ان الله لا يظلم
مثقال ذرة الى غير ذلك من الايات الدالة على تنزيه الله تعالى عن الظلم احتج المخالف بوجوه احدها ان الله
تعالى كلف الكافر بالايمان وهو محال منه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا على تقدير وقوعه وانقلاب العلم
جهلا محال والمستلزم للمحال لا شك في كونه محالا الثاني انه تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله
في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وقوله تبت يدا ابي لهب وتب وقوله ان الذين كفروا
سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون فلو آمنوا لزم
انقلاب خبره تعالى كذبا والكذب عليه غير ممكن لادائه الى الجهل والحاجة او لذاته كما يقول الاشاعرة والمؤدي
الى المحال محال فصدور الايمان عنهم ح يكون محالا الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته
تصديق الله تعالى في جميع ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن

وهو تكليف

وهو تكليف بالجمع بين الضدين الرابع صدور الايمان عن العبد يتوقف على الداعي وهو مخلوق لله تعالى
ومتى حصل الداعي وجب الفعل ومع ذلك يلزم الجبر وهو تكليف ما لا يطاق اما المقدمة الاولى فلان العبد
ان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح الفاعلية على التاركية على مرجح لزم
ترجيح احد الطرفين المتساويين لا لمرجح وهو محال وان توقف فان وجب الفعل فذلك المرجح
ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من غيره عاد البحث وان لم يجب عاد البحث وتسلسل الخامس
التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل او الترك او حال رجحان احدهما على الآخر
فان كان الاول لزم تكليف ما لا يطاق لان حال الاستواء يمتنع الرجحان فالتكليف به يكون تكليفا
بالمحال وان كان الثاني فان توجه بالراجح كان تكليفا بالواجب وهو تكليف ما لا يطاق فان حال
الراجح يستحيل ان يستند وقوعه الى شيء آخر فيمتنع ايقاعه بفاعل فالامر به امر بما لا يطاق وان
توجه بالمرجوح كان تكليفا بالممتنع لاستحالة وقوع ذلك الطرف حال التساوي فحال المرجوحية
اولى بالامتناع وهو تكليف ما لا يطاق السادس افعال العباد مخلوقة لله تعالى فيلزم تكليف
ما لا يطاق اما الصغرى فلانها لو كانت مخلوقة للعبد لكانت معلومة له والتالي باطل لانا نعلم انتفاء
العلم باجزاء الحركة الصادرة عنا وباجزاء المسافة ومقادير السكنات المتخللة بينها فالمقدم مثله واما
الكبرى فلان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق فيه الفعل استحال
منه الامتناع وعلى التقديرين لا قدرة لا يقال ان القدرة وان انتفت لكن الله تعالى اجرى عادته
بخلق الفعل عند اختياره وعدمه عند عدم اختياره فيكون للعبد اختيار لانا نقول الكلام
في فاعل الاختيار كالكلام في فاعل الفعل السابع الامر موجود قبل الفعل والقدرة لا توجد قبله فالامر
قد وجد عند عدم القدرة وهو تكليف ما لا يطاق اما الصغرى فلان الكافر مكلف بالايمان واما الكبرى
فلان القدرة عرض فلو بقيت لزم قيام العرض بمثله ولان القدرة من صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق
والمتعلق اما المعدوم او الموجود والاول محال لانه نفي محض مستمر والنفي لا يكون مقدورا وكذا المستمر
فالنفي المستمر اولى بان لا يكون مقدورا واذا كان موجودا ثبت ان القدرة لا توجد الا عند وجود الفعل
الثامن لو كان العبد قادرا على الفعل لكان اما قادرا حال وجود الفعل او قبله والاول محال لاستحالة
تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان القدرة المتقدمة ان كان لها اثر في الفعل حال تقدمها كان تأثير القدرة
في المقدور حاصلا في الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان الاول فتأثير القدرة في المقدور حاصلا
في الزمان الاول ووجود الفعل غير حاصل في الزمان الاول فتأثير القدرة في المقدور مغاير لوجود المقدور

ثم ننتقل الكلام الى ذلك المغاير فنقول المغاير المؤثر اما ان يكون في ذلك المغاير حال وجوده او قبله
فان كان الاول كان ايجادا للموجود وان كان الثاني تسلسل وان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم
وثبت انه لا اثر لها في المقارن فلا اثر لها البتة فليس للعبد قدرة اصلا **التاسع** الامر بالمعرفة ثابت
لقوله تعالى فاعلم فاما ان يتوجه على العارف بالله تعالى او على غيره فالاول محال والا لزم تحصيل الحاصل والجمع
بين المثلين والثاني كذلك لان غير العارف بالله تعالى ما دام غير عارف استحال ان يعرف ان الله تعالى امره
بشيء لان العلم بالامر مشروط بالعلم به واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى امره كان توجه الامر عليه في هذه
الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وهو تكليف ما لا يطاق **العاشر** الامر بالنظر ثابت
لقوله تعالى قل انظروا ولم يتفكروا وذلك تكليف ما لا يطاق بيانه ان التصور غير مقدور فالقضايا الضرورية
كذلك فالنظر به كذلك لانه لا يكون النظر والفكر مقدورا اما عدم القدرة على اكتساب التصور فلان المكتسب بها
اما ان يكون معلوما حالة الطلب اولا والاول تحصيل الحاصل والثاني يكون غير خاطر بالبال والذهن
غافل عنها فلا تكون مطلوبة للعلم الضروري بان القادر اذا كان غافلا عن شيء استحال ان يحاول عن تحصيله
لا يقال انها متصورة من وجه دون اخر لانا نقول الوجهان متغايران فالمعلوم معلوم بتمامه فلا يطلب
لانه تحصيل الحاصل والمجهول مجهول بتمامه فلا يطلب واذا ثبت كون التصورات غير مكتسبة فلان البديهيات
لان تصوراتها ان كانت في الحكم كان حصوله عقيب حصولها واجبا ليس باختيار القادر وان لم يكن افتقرت
الى وسط فلا يكون بديهية بل خلف فالبديهيات غير مقدورة فيكون النظريات كذلك لان لزومها عن
الضروريات اما ان يكون واجبا فلا يكون مقدورة او لا يكون واجبة فلا يكون يقينية لانا اذا استدللنا
بدليل مركب من مقدمات ولم يجب العلم عنها كان اعتقاده وجوب ذلك العلم في هذه الحالة اعتقادا تقليديا
لا يقينيا والجواب عن الاول بوجوه **احدها** المنع استحالة الايمان من الكافر وان حصوله يفضي الى انقلاب
علم الله تعالى جهلا وذلك لان العلم تابع للمعلوم يتعلق به على ما هو عليه فان كان الشيء واقعا تعلق العلم
بوقوعه وان كان غير واقع تعلق العلم بعدمه فالايمان ان وقع علمنا بان الله تعالى كان في الازل عالما بوقوعه
وان فرضناه غير واقع لزم القطع بان الله تعالى علم عدم وقوعه ففرض الايمان بدلا عن الكفر لا يقتضي تغير العلم
بل يقتضي ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر **الثاني** الايمان في نفسه ممكن
فيحل العلم بعدمه فلو انقلب واجبا بسبب العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال لان العلم تابع فلا يؤثر في متبوعه **الثالث**
سلمنا الوجوب لكنه وجوب لاحق حصل بعد فرض العلم فلا يؤثر في الامكان الذاتي ولا القدرة كما ان
فرض المعلوم يوجبه وجوبا لاحقا ولا يؤثر في امكان الطرف الاخر والاصل في ذلك ان العلم والمعلوم متطابقان

والاصل

والاصل في هيئة التطابق للمعلوم ولا فرق بين فرض الشيء وفرض مطابقه ولا ينافي ذلك تاخر المعلوم
عن العلم فان العلم حكاية والحكاية قد يتقدم زمانا ويتاخر وهي متقدمة على التقديرين بالذات عن المحكي وكذا العلم
السابق **الرابع** ان هذا الدليل ينفي قدرته تعالى لان ما فعله الله تعالى لا بد ان يكون معلوم الوقوع فيستحيل عدم
وقوعه ومع لا يكون الترك ممكنا ويكون الفعل واجبا فلا يقع مقدورا فيلزم ان لا يقدر الله تعالى على شيء وهو
باطل قطعا **الخامس** لو وجب معلوم الوقوع وامتنع معلوم العدم لم يبق فرق بين حركاتنا الاختيارية
والاضطرارية ولما حكم كل عاقل بالفرق بين حركته يمنة ويسرة بحسب اختياره وبين حركته حال سقوطه من شاهق
وبين حركتنا وحركة الاشجار بالرياح وحركة الحجر حال هبوطه من حيث انه لا يكون ذلك باختيارنا وعلمنا
بطلان ما قلتموه لانه استدلال في معارضة ما علم بطلانه بالضرورة فكان كشبه السوفسطائية **السادس**
لو كان معلوم الوقوع واجبا لكان العالم واجب الوجود في الوقت الذي علم الله تعالى انه يوقعه فيه والواجب
يستغني عن المؤثر فيكون حدوثه مستغنيا عن المؤثر فيلزم ان لا يفتقر العالم الى مؤثر ولا عجزه من
الحوادث وذلك يوجب نفي القادر المختار وهو كفر **السابع** تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوبه
او لا يكون والاول يقتضي ان يكون العلم قدرة وارادة اذ معناهما الامر الذي باعتباره يترجح
الوجود على العدم فيصير العلم عين القدرة والارادة فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال وان لم يكن
سببا سقط دليلكم لابتنائه على ان المعلوم صار واجب الوقوع عند تعلق العلم به **الثامن**
لو اقتضى ما ذكرتموه امتناع الايمان من الكافر لكان بالنظر الى العلم لا لذاته فلم قلتم ان المحال لذاته
يجوز وروده الامر به **التاسع** هذا الدليل يقتضي ان يكون كل تكليف فهو تكليف بما لا يطاق ولم يذهب
اليه احد وان كان لازما للمجبرة الا انهم ينكرونه باللسان فما ينتجه الدليل لا يقول به الخصم ظاهرا وما يقول به
لا ينتجه فيكون ساقطا اعترض بانا وان لم نعلم ان علم الله تعالى تعلق بايمان زيد وبكفره لكنا نعلم
ان علمه تعالى تعلق باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فلو لم يحصل متعلقه لزم انقلاب
العلم جهلا وهو محال لامتناع الجهل عليه تعالى وتغيير الشيء في الماضي ونحن ندعي استحالة خلاف المعلوم وان
لم يكن العلم مؤثرا ولا يلزم نفي قدرته تعالى لان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي تبع القدرة والارادة
فلا يكون الفرع مانعا من الاصل بل تعلق علمه به على الوجه المخصوص يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا
به على ذلك الوجه والجبر الذي جعلتموه لازما انما يلزم من عدم تمكن العبد من فعل خلاف معلوم الله تعالى فلم قلتم
انه محال ولا يلزم ايجاب العالم وقت حدوثه لان الوقوع اصل للعلم به وهو تبع القدرة والارادة والفرع
لا يغني عن الاصل والعلم ليس سبب الوجوب لكنه كاشف عن الوجوب قوله هذا لا يدل على جواز الجمع بين النقيضين

قلنا بلى لان علم الله تعالى بعدم ايمان زيد بيّنا في وجود ايمانه فاذا امره بادخال الايمان في الوجود حال
العلم بعدمه فقد كلفه بالجمع بين النقيضين قوله يقتضي ان يكون كل تكليف فهو بما لا يطاق قلنا الدلايل
القاطعة لا يندفع بامثال هذه والجواب فرق بين العلم الازلي والحادث في امتناع انقلابها واستحالة
الوقوع بخلافها وهذا كان العلم الحادث غير مقتضي للايجاب السابق ولا مغير الشيء عن حكم الامكان الذي
كان الازلي كذلك وانقلاب العلم جهلا لازم للايمان بعد فرض العلم الذي هو في الحقيقة فرض جهل لا مر فرض
الكفر بدلا عن الايمان بل منه ومن قوله مطابق نقيضه ولا يلزم من استلزام المجموع المحال استلزام جزء منه معيّنا
لذلك المحال ومن العجايب اعترافهم بان العلم الازلي بالوقوع الحادث تبع للوقوع في حق الله تعالى دون حق
العبد وأي فارق بينهما وهل يرتضي العاقل النظر الاعتذار في مثل هذه المباحث الصعبة بمثل هذا وبأي
قالوا ان تعلق العلم بايمان زيد يكشف عن ان قدرة زيد اراده به تعلقنا به على ذلك الوجه كما قالوا في فعل
الله تعالى والجبر الذي استشعره وادعاه انه يقتضي ان يكون هناك خبر مقتضي الوقوع وليت شعري ما ذلك الجبر
هل هو قدرة العبد وان جعل يجري مجرى سقوط الحجر لا يستقل ثم اعتذارهم عن دفع الايجاب وقت حدوث
العالم بكون العلم تابعات في حق العبد كان ثابتا وكون العلم كاشفا عن الوجوب يلزمه سبق الوجوب ويخص
فرض العلم وهو محال لاستلزامه نفي القدرة على الله ومن العبد حال فرض الخلو عن العلم ولما اعترف بان العلم
لا يقتضي الايجاب من حيث انه تابع فلا يزيل حكم متبوعه والقدرة التي هي اصل الفعل لم يلزم جواز الجمع
بين الضدين في الامر بالايمان مع العلم بعدمه واي دليل قاطع اقتضى كون التكليف باسره تكليف
بما لا يطاق والجواب عن الثاني بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا
لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عم لامكان تعذيب المسلم كالفاسق او يقول انه يصلى النار
على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله في قصة نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اي بتقدير عدم هداية
الله لهم الى ذلك لا يدل على عدم الاخبار بعدم الايمان مطلقا وكذا باقي الايات سلمنا لكن يمتنع انهم
كلفوا بتصديق النبي عم فيما اخبر به من عدم تصديقهم بتكذيبهم لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم
او بعد التكليف وهو الجواب عن الثالث مع انا سلمنا ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه من الايمان
لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر عينا او ما هو من الايمان من التصديق يجب ان يكون حملنا وعن الرابع
بالمنع من الافتقار الى الداعي فان للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كما في الهارب من السبع
اذا عنّ له طريقان والعطشان اذا احضره قدحان والجايع اذا قدم عليه رغيفان سلمنا لكن الداعي
هو العلم بما في الفعل من المصلحة وهذا العلم ان كان ضروريا فمن الله تعالى وان كان كسبيا كان مستندا الى العبد

بواسطة

بواسطة اختياره المستند الى علمه تعالى او لا لزم الجبر على تقدير عدم التمكن من الترك اذا كان الوجوب مستندا
الى القدرة والداعي ومع ذلك فهو وارد في حق الله تعالى ومن الخامس ان التكليف وارد حال الاستواء بان يوقعه
حال الرجحان والتكليف بالمحال انما يلزم لو قلنا انه مكلف حال الاستواء بان يوقعه في تلك الحال وعن السادس بالنقض
بما ورد فيهم وارد في حقه تعالى وعن السابع ان العلم الاجمالي كان في التاثير وهو حاصل في حق العبد وعن الثامن
بان القدرة مقدمة والمرض تقدم بالفرض كالسرعة والحركة على انا نمنع كون البقاء عرضا سلمنا لكن القدرة
حالا او بوجه الاخرى في الحال الثاني وهكذا ولو كان متعلق القدرة موجودا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
وهو باطل قطعا مع ان ذلك وارد في حقه تعالى وعن التاسع ان القدرة توجب متقدمة ويبقى مقارنة الفعل
فالقادر في الوقت الاول قادر على ان يوجد الفعل في الوقت الثاني والبا نسبة بين القدرة والفعل
ومغايرة ومع ذلك فهو وارد في حقه تعالى فما هو جوابهم فهو جوابنا في كل مؤثر تصدر عنه مؤثر وعن الحادي عشر
انه لا يرد علينا لانا نوجب المعرفة بالعقل لا بالسمع بل يرد على الاشاعرة وقد اجابوا بان استماع الآية
بالوجوب وامكانه يوجبان البحث واذا بحث المكلف حصل العلم السمعي بالوجوب وامكان معرفة
الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب مع تنزيه الاستماع في تحقق الايجاب ولا يلزم منه تكليف الله
على ان الآية دلت على ان الامر الامر بالعلم بالوحدانية سلمنا لكن الامر يستلزم العلم بالامر باعتبار ما
وعن العاشر ان التصور معلوم من جهة ومجهول من جهة اخرى والوجهان متغايران وليس المطلوب الوجهين
بل الموصوف بهما سلمنا ان التصورات غير مكتسبة وكذا الضروريات لكنها غير كافية في تحصيل الكسبيات
بل لا بد من فكر وترتيب بين تلك العلوم وهو صادر بالاختيار من المكلف احتج القايلون بجواز التكليف
بما لا يطاق بالمحال لغيره لا لذاته بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا دفع التكليف بما لا يطاق
ولو كان ممتنعا استحال السؤال ولان الاجماع على انه تعالى كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على
كفره والجواب عن الاول ان الآية انما يصح حملها على سؤال دفع ما لا يطاق لو كان ذلك ممكنا والتقدير
السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما قلتم وامكانه متوقف على كون الآية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا
لكن يمكن حملها على سؤال دفع ما يشق وان كان مما يطاق سلمنا لكن سؤال الداعي لا حجة فيه سلمنا
لكن فيه التكاليف باسرها تكليف بما لا يطاق بطل فايدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب
ان يقولوا ربنا لا تكلفنا وان كان البعض لزم خلاف مذهبكم سلمنا لكنه معارض بقوله لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وعن الثاني بما تقدم من ان العلم تابع ثم يعارض ادلة المجبرة
زيادة ما تقدم بالمعقول او المنقول اما المعقول فوجوه الاول ان قدرة العبد ثابتة بالاجماع عندنا وعندهم

ولو لم يكن المؤثرة لا يبقى الفرق بين المقدور وعجزه الثالث يكون المؤثر في الفعل غير العبد فيلزم
وجوب مقدورين قادرين الثالث يجوز ان يكون القدرة متعلقة بالجواهر والالوان الرابع يكون
العبد مضطرا بما خلق فيه لا قادرا الخامس يجوز ان يصدر عن العبد افعال محكمة في غاية الابداع والاتقان
وهو لا يشعر بها السادس كلا يبقى الفعل منقسما الى طاعة ومعصية لانه ليس من فعله السابع يكون الرب اظلم
على العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس يحيل الاغواء الثامن لا يحسن مدح العبد وذمه
على افعاله ولا امره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه التاسع يكون الرب امر العبد بفعل نفسه وهو قبيح عند العقلاء
العاشر يكون الكفر والايمان من قضاء الله وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حق فالكفر
حق وان كان باطلا فالايمان باطل الحادي عشر يكون الرب اما راضيا فيلزم منه الرضا بالكفر او غير
راض فلا يكون راضيا بالايمان واما المنقول فمن وجوه الاول ما في القران من اضافة الفعل الى العبد كقوله
تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم
انفسكم امرا فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرء بما كسب رهين كل نفس بما كسبت رهينة الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي الثاني ما في القران من المدح على الايمان والذم على الكفر والوعيد على الطاعة والتوعد
على المعصية اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة
وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض
عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه
افعاله عن مماثلة افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق
ان الله لا يظلم مثقال ذرة الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار
مع العجز محال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو امنوا ما منعك الا تسجد فما لهم
لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر واعملوا ما شئتم
فمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم السادس الايات الدالة على امر العباد بالفعل والمسارعة الى الطاعة وسارعوا الى مغفرة اجيبوا
داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول اركعوا واسجدوا واعبدوا فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل
اليكم من ربكم وانيبوا الى ربكم ولا يصح الامر بالطاعة والمسارعة اليها والمامور ممنوع عاجز عن الاتيان السابع

الايات الدالة

الايات الدالة على الاستعانة به اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا
بالله واذا كان الله هو الخالق للكفر والمعاصي كيف يستعان به الثامن الايات الدالة على اللطف اولا يرون
انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة لو بسط
الرزق فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فاذا كان خالق الفعل هو الله فاي نفع
في اللطف وما الذي يحصل به التاسع اعتراف الانبياء باضافة الفعل اليهم ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك
اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي بل سولت لكم انفسكم من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين
اخوتي رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم العاشر الايات الدالة عن الذي بعد اذ جاءكم بل
كنتم مجرمين ما لكم لم نك من المصلين فكذبنا وقلنا فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون الحادي عشر الايات
الدالة على تحسر وطلب الرجعة ربنا اخرجنا منها رب ارجعون فارجعنا نعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من
المحسنين وبالجملة فالايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى تذنيب الفرق بين الامر والنهي في ذلك واقع
كاستحالة الامر بالجمع بين الضدين كذا يستحيل النهي عنهما اذا لم يكن بينهما متوسط فكما لا يقال تحرك واسكن
كذا لا يقال لا تتحرك ولا تسكن والخلاف هنا مع الاشارة خط وابو هاشم جوز ذلك فان من توسط ارضا مغصوبة
يحرم عليه الحركة والسكون فيها فكما يحرم عليه اللبث فيها فكذلك يحرم عليه الخروج عنها اذ كل منهما تصرف في ملك
الغير بغير اذنه فكان حراما والحق انه تكليف بالخروج وان بعض التصرف والاضرار اذ كان الخروج
متضمنا اقل افساد الزرع وكذا اللبث لما في الخروج من تقليل الضرر وفي اللبث من تكثيره كما تكلف المولج
في الفرج الحرام النزع وان كان به مماسة الفرج المحرم لان ارتكاب اقل الضررين قد يجب نظرا الى دفع
اكثرهما كما توجب شرب الخمر دفعا للغصص وتناول الميتة للمضطر ووجوب الضمان عليه بما يفسد عند الخروج
لا يبطل الحركة كما يجب الضمان على المضطر في المخمصة بما يتلفه بالاكل وان كان الاكل واجبا ولو قدر انتفاء
الترجيح بين الطريقين احتمل الحكم بالتخيير والخلو عن حكم شرعي كما لو سقط انسان من شاهق على صبي
محفوف بصبيان وهو يعلم انه يهلك من يقع عليه ان استمر ولو انتقل فمن تلقاه ويحتمل ان يقال يستمر فان الانتقال
فعل مستأنف لا يصح الا من حي قادر اما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال القدرة قيل الحج الفاسد ان كان اتمامه
حراما من حيث يجب القضاء فلم يجب وان كان واجبا فطاعة فلم وجب القضاء وعصى به واجيب انه يعصي
بالوطء المفسد وهو مطيع باتمام الفاسد والقضاء يجب بامر جديد وقد يجب بما هو طاعة اذا تطرق اليه
خلل من الفاعل نفسه فلو كر رجلا لا يعصي بالصلوة قاعدا بل يكبر الرجل لا ترك الصلوة قائما البحث الثالث في انه لا يشترط
في التكليف حصول الشرط الشرعي اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة والاشاعرة بذلك وخالف فيه ابو حنيفة

وابو حامد الاسفرايني وزعما ان الكفار غير مخاطبين بالفروع ومنهم من قال انهم مكلفون بالنواهي
دون الاوامر فانه يصح انتهاؤهم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات ولا اثر للاختلاف في
احكام الدنيا فان الكافر ما دام كافرا يمتنع منه الاقدام على الصلوة واذا اسلم سقط القضاء وانما
اثره في احكام الاخرة بمعنى ان الكافر كما يعذب على كفره ويذم عليه كذا يعذب على عصيانه وترك
الصلوة ويذم عليه فهذا هو معنى قولهم انهم مامورون بالفروع لنا وجوه احدها المقتضي للوجوب
قائم وهو الامر العام الشامل لهم مثل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت وغيرها
والمانعية اذ ليس الا الكفر وهو غير صالح لتمكن الكافر من الاتيان بالصلوة بان يقدم ايمانه الذي هو شرط
كما يقدم المحدث طهارته التي هي شرط في الصلوة وكذا الدهري مكلف بتصديق النبي صلعم واذا ثبت
المقتضي وانتفى المانع وجب الحكم بالوجوب الثاني قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين علَّلوا التكذيب بالكفر وترك الصلوة وغيرها من الفروع لا يقال قول الكفار
ليس بحجة ولا يجب تكذيبهم كما في قوله والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ويوم يبعثهم الله جميعا
فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن التكذيب سبب مستقل في التعذيب فلا يحال على غيره سلمنا لكن
يحتمل لم نك من المؤمنين كما روى نهيت عن قتل المصلين ويقال اهل الصلوة والمراد المسلمون ويؤيده
ان اهل الكتاب داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب او المراد
او المرتاب بالصلوة والزكوة كما نزلوا كاذبين فيعلم ان المراد ما كانوا من اهل الصلوة سلمنا ان التعذيب
على ترك الصلوة لكن جاز ان يكون اخبارا عن قوم ارتدوا بعد ايمانهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم الخ
واقعة حالي فيكفي في صدقه صورة واحدة سلمنا العموم لكن الوعيد على فعل الجميع لا على فعل كل واحد
لانا نقول لولا التصديق لما كان في رواية قولهم فائدة مع وجوب حمل كلامه تعالى على ما هو اكثر فائدة
فتلك الايات كذبهم الله فيها اجمع والمجيب فخر الدين سلم هذا الاعتراض واعتذر بان عدم التكذيب
للظهور عند العقل بخلاف صورة النزاع فان العقل لا يخفى عنه التكذيب وجب ان يكذبهم فيها لو كانوا
كاذبين وليس بجيد فانه تعالى عقب الاولى بقوله انظر كيف كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى وعدا
والثالث بقوله ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ولولا دخول القيود في التعليل لم يكن
الادخال جائزا مع انه رتب الحكم على الجمع والتكذيب وان استقل في مطلق التعذيب لكن الحصول
في موضع معين من الجحيم وهو سقر معلول بالجمع لا بمجرد التكذيب الذي هو سبب لدخول مطلق الجحيم وقيل
لم نك من المصلين لم نك اهل الصلوة لا يتاتى في قوله ولم نك نطعم المسكين واهل الكتاب وان ضلوا لكن المراد

فيعرف

في عرف شرعنا وهو الافعال المخصوصة عندنا الا انه في الشرع عرفنا والحمل على المراد يخصص لان قوله
لم نك من المصلين جواب للمجرمين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام في حق الكل ولولا ان يكون
لكل واحد منه دخل في استحقاق العقاب والالم يحسن انضمامه وجعله جزءا من المؤثر الثالث قوله
والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله يضاعف له العذاب جعل جزاء لما تقدم ومن جملته قتل النفس والزنا وقوله
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على الجميع وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
الرابع الكافر يتناوله النهي ويتناوله الامر اما الاولى فلانه يحد على الزنا واما الثانية فلان علة
تناول النهي يمكنه من الاستيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز من المنهي عنه للمناسبة والاقتران
فوجب ان يكون تمكنه من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاقدام على المامور لا يقال يمنع تناول
النهي والحد وجب بالالتزام باحكامنا سلمنا لكن الفرق من الانتهاء لغيره وعدم تمكنه من الاتيان
بالمامور بل انا نقول من احكام شرعنا عدم الحد على المباح وتمكنه من المنهيات ان يحق الترك من غير اعتبار
النية وكذا يتمكن من فعل المامور من غير اعتبارها وان عني التمكن من الانتهاء لغرض امتثال قول الشارع
فلا يمكن حال عدم الايمان كالامر قال السيد المرتضى الكافر يحد على الزنا على وجه العقوبة فلولا انه مخاطب
بالفروع لما حد لا يقال انما عرف علة انه لم يخلص نفسه من الكفر فيعرف قبح الزنا وهذا يوجب ان يعاقب وان
لم يزن قال وقد كان شيخ من مقدمي الشافعية وقد استدللنا بهذه الطريقة وقال انا اقول ان الكفار
مخاطبون بالتروك دون الافعال لافتقارها الى كونها قربة دون الترك فقلت هذا خلاف الاجماع
اذ الناس من قائلين احدهما قال بانهم مخاطبون بالجميع والثاني انهم غير مخاطبين بشيء اصلا سلمنا
لكن القربة معتبرة في تروك هذه القبائح كما اعتبرت في الافعال لانا امرنا بترك الزنا قربة الى الله تعالى
فمن لم يتركه كذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله ولا ممتثلا لامره واذا لم يصح القربة من
الكافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا الخامس كونه متعبدا الكافر بالشرع لكان معذورا
في تكذيب النبي صلعم والامتناع من تصديقه والتالي باطل بالاجماع ولذا المقدم بيان الشرطية ان الفرض
في تصديقه صلعم هو المعرفة بشرايعه كما ان الغرض في بعثته هو اداء الشرايع فمن لم يكلف ما هو الفرض في ايجاب
التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق السادس التكليف جائز عقلا وقد وقع اما المقدمة
الاولى فلانه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط
صحتها بالايمان واوجبت عليك الاتيان بالايمان مقدما عليها لم يلزم منه لذاته محال قطعا واما
الوقوع فلما تقدم من الايات ولقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الى قوله ويؤتوا الزكوة السابع لو كان حصول

الشرط في الفعل شرطا في التكليف لم يجب صلوة على محدث ولا جنب ولا فعل النية ولا الله اكبر
قبل النية ولا اللام قبل الهمزة وكل ذلك بط قطعا احتج المخالف بوجوه الاول لو وجبت الصلوة على
الكافر فاما حال كفره وهو محال والمحال لا يكون مامورا به او بعده وهو بط للاجماع على سقوطها الثاني
لو وجبت لامكن القضاء وهو ممتنع حال الكفر والجواب عن الاول انما يلزم تكليف ما لا يطاق لو قلنا انه
حال كفره مكلف بان ياتي بالعبادة حالة الكفر ونحن لا نقول بذلك بل هو حالة الكفر مكلف بالعبادة
في ثاني الحال بان يقدم الايمان ثم ياتي بالعبادة والنهي فالفايدة انما يظهر في الاخرة كما قدمناه في
اول المسئلة لا في احكام الدنيا وعن الثاني بالمنع من وجوب القضاء لكل امر كالجمعة والفرق بينه
وبين المسلم ظ فان ايجاب القضاء بعد اسلامه يوجب النفرة عن الاسلام لطول زمان كفره بخلاف
المسلم وعن الثالث ان الامتثال ممكن قد بيناه بان يسلم ويفعل كالمحدث البحث الثالث في ان الامر يقتضي
الاجزاء قد عرفت ان المراد من كون الفعل مجزيا هو ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد وانما يتحقق
ذلك اذا كان الفعل مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر به وقد فسره قاضي القضاة
بانه ما اسقط القضاء وتعسف ابطاله وقد دخل تحت ما اخترناه العبادات الواجبة وغير الواجبة
وليس معنى قولنا ان العبادة تجزي انها حسنة لان المباح حسن ولا يوصف بالاجزاء اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الناس هنا فالمحققون ذهبوا الى ان الاتيان بمقتضى الامر يقتضي الاجزاء بالمعنيين
وقال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وقال السيد المرتضى
انه يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة لنا وجوه احدها انه فعل المامور به فيخرج عن عهدة التكليف اما
المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا فاما بالفعل الذي فعله اولا ويلزم تحصيل الحاصل
او بغيره فيلزم ان يكون الامر قد كان متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه
كذلك هذا خلف الثاني لو بقي في عهدة التكليف بعد ذلك الفعل فاما ان يكون في اعداد مخصوصة او دايما وكلاهما
بط اما الاول فللترجيح من غير مرجح واما الثاني فللحرج ولزوم النسخ لو كلف بغيرها من العبادات الثالث
اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او ينقضي عن عهدته بما بعض ما يطلق عليه الاسم الاول يستلزم كون الامر
للتكرار وهو بط والثاني هو المط فان معنى الاجزاء الرابع لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده
افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك لكان متناقضا الخامس لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال
والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله ولكان القضاء استدراك ما فات من الاداء فيكون تحصيلا للحاصل احتجوا
بوجوه الاول النهي لا يدل على الفساد بمجرده فالامر لا يدل على الاجزاء بمجرده الثاني لو وجب الاجزاء لاكتفى بالاتمام

الحج الفاسد

الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه عن القضاء الثالث الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مامورا به فاما دلالته
على سقوط التكليف فلا الرابع لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء
اذا تبين الحدث لانه اما مامور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقينية
او بطهارة ظنية وقد امتثل فيخرج عن العهدة فلا يجب القضاء والجواب عن الاول بعد تسليم ان النهي لا يدل
على الفساد انه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق الحكم به لو فعل المنهي عنه وفعل سببا فيه والامر
لا يدل الا على اقتضاء المامور به رفعه فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر مقتضيا
اخر وعن الثاني ان الحج والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعا ونحن
لا ننازع في الفعل ان اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه غير مجز بل هو مجز بالنسبة
الى الامر باتمامها وعن الثالث ان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا لشيء
اخر وهو المراد بالاجزاء وعن الرابع بالمنع من الملازمة فانه مامور بالصلوة فظن الطهارة ووجوب
القضاء ليس بتمام امر به او لانه الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى بالمامور به على وجهه بل وجب عليه
القضاء استدراكا لمصلحة ما امر به او لانه الصلوة مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد البحث الرابع في ان الاخلال
هل يوجب القضاء في هذه المسئلة صورتان احدهما الامر المقيد بالوقت هل يقتضي الاخلال به القضاء
بنفس الامر او لا بد من امر مجدد الحق الثاني وهو مذهب محققي المعتزلة والاشاعرة وقال قوم من الفقهاء
وجماعة من الحنابلة بالاول لنا وجوه احدها ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه بنفيه ولا
اما المقدمة الاولى فظ فان قوله افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة اللهم الا ان يقال ان معنى
قولنا افعل يوم الجمعة والا فتى ما بعدها ح معنى ما قلتموه لكنه غير محل النزاع اذ يبقى الدليل على الفعل
فيما بعد يوم الجمعة ليس بمجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل يكون الصيغة للطلب يوم الجمعة وغيره
من الايام اما الثانية فظ الثاني لا فرق في نسبة ما قبل يوم الجمعة الى يوم الجمعة وما بعده فلما
لم يدل على حكم ما قبله كذلك لا يدل على حكم ما بعده قضية للتسوية وفيه نظر للفرق بينهما اما اولا
فلصلاحية الوقت الثاني للفعل على وجه القضاء وعلى وجه الطلق بالبقاء واما ثانيا فلصدق
انه مامور بعد الوقت للاستصحاب او لان بقاء وجه الاشتغال ليس شرطا الثالث الاوامر
الشرعية تارة استعقبت القضاء وتارة لم يستعقبه فلا اشعار للامر الدال على الاعم بالاخص قال عم
من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها وقال تع فعدة من ايام اخر واوجب القضاء ولو
كان القضاء يجب بالامر الاول لكان ح الفايدة التاكيد لكن فايدة التاسيس اولى لانه اكثر

فايدة وفيه نظر فان دلالة الامر على القضاء اكثر فايدة الخامس الاحكام تابعة للمصالح وهي يختلف باختلاف
الاوقات ولهذا وجبت الصلوة في وقت دون اخر وكذا الصوم وباقي العبادات بل جاز ان يكون العبادة
في جزء وقتها مفسدة كصوم يوم العيد فلا يلزم من ايجاب الفعل في وقت ايجابه في غيره فلا يلزم القضاء بمجرد
الامر بالاداء السادس تعليق الحكم بوقت يستلزم حكمة ترجع الى المكلف اذ هو الاصل في شرع الاحكام سواء ظهرت
الحكمة او خفيت وتلك الحكمة غير حاصلة في غير ذلك الوقت اذ الاصل العدم ولانها لو حصلت في غيره فان
كانت ازيد كان ايجاب الفعل فيه اولى فكان القضاء اولى من الاداء وان كانت متساوية كان تخصيص
احد الوقتين بالذكر ترجيحا من غير مرجح فلا ذكرهم قال عم حكاية عن ربه تعالى لن يتقرب المتقربون الا
بمثل اداء ما افترضت عليهم والاداء هو الاتيان بالفعل في وقته واذا لم يكن الحكمة حاصلة في غير ذلك
الوقت لم يجب القضاء السابع لو وجب القضاء بالامر لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة
الثامن لو اقتضاه لكان اداء ولكانا سواء والتالي باطل فالمقدم مثله احتج المخالف بوجوه
لو لم يكن موجبا للقضاء لكان ايجاب القضاء خلافا للظ الثاني الزمان ظرف فلا يؤثر اختلاله
في السقوط كالدين الثالث الوقت كاجل الدين فكما لا يسقط الدين بالتاخير كذا العبادة الرابع
الواجب في المقيد امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول لانا
وجوب المطلق فلان المقيد واجب والمطلق جزء منه وايجاب المركب يستلزم ايجاب مفرداته الخامس — واما الثاني فغلط صح
قال عم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني
والمكلف بالامر هو الفعل لا غير وليس الزمان مطلوبا لانه ليس من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة
كونه ظرفا للفعل السادس الغالب من الاوامر الشرعية القضاء بتقدير فوات الفعل في وقته فيجعل القادر
عليه السابع الغالب وجوب القضاء فلا بد له من مقتض والاصل عدم ما سوى الامر السابق فكان
هو المقتضي التاسع لو وجب القضاء بامر مجدد ولم يكن قضاء بل كان اداء كالامر الاول العاشر
لو سقط وجوب الفعل بخروج الوقت سقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل بالاصل بقاء ما كان
على ما كان ولما كان الوجوب ثابتا اولا كان باقيا بعد خروج الوقت عملا بالاستصحاب والجواب عن الاول
خلاف الظ لازم من ايجاب عدم القضاء مع اقتضاء الامر للقضاء لا من عدم ايجاب قضائه وبينهما فرق
ونحن لا نقول بان الامر يقتضي ايجاب عدم القضاء بل لا يقتضي القضاء وعن الثاني بالمنع من كون اختلال
الوقت غير مؤثر في السقوط فانا اذا فرضنا الكلام في مقصد لو قدمه لم يقع ولو اخره لعوقب وهو الجواب
عن الثالث وعن الرابع بالمنع من ايجاب المطلق في اي صورة اتفق بل في الجزئي الخاص وعن الخامس انه

التكليف

التكليف وقع بالاتيان بما استطاع المكلف من المامور به وهو الفعل في الوقت الاول وانما يفيد ان لو كان
الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الامر الاول وهو عين المتنازع فيه وعن السادس ان المكلف هو الفعل
في الوقت المعين او مطلقا وعن السابع بان الاصل براءة الذمة والحمل على الغالب مناف له فلا يحمل عليه
وعن الثامن ان القضاء انما يجب بامر اخر وادلة اخرى وكان الاصل عدمها وكذا الاصل عدم دلالة الاول
عليه وعن التاسع انه نزاع لفظي ومع ذلك فانما يسمى قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به
اولا وعن العاشر بان الوجوب كما سقط في الوقت الثاني فكذا الاثم اما الاثم المتعلق بالوجوب في الوقت
الاول فلم يسقط وعن الحادي عشر بان الوجوب موقت فلا يبقى بعد زوال وقته والا لم يكن للتقييد بالوقت
فايدة الصورة الثانية الامر المطلق وهو ان يقول افعل من غير تقييد بوقت اذا لم يفعله المكلف في اول
اوقات الامكان هل يجب فعله فيما بعد الحق عندنا ذلك لان الامر لا يقتضي الفور بل طلب الفعل مطلقا
فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون بالفور فقد اختلفوا فقال ابو بكر الرازي انه يقتضيه وهو اختيار
ابي الحسن تفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وقال اخرون بالمنع وهو اختيار ابي عبد الله
البصري وحكاه عن الكرخي والاصل ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت
ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الاول في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضيه فالمسئلة لغوية احتج الاولون
بان لفظ افعل يقتضي كون المامور فاعلا مطلقا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصير المامور فاعلا ويقتضي
ايضا وجوب المامور ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبهما لم يكن لنا ابطال احدهما
وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعل اوجبناه
في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعد واحتج ابو عبد الله بان مطلق الامر يقتضي
ايقاع الفعل في الثاني فلم يتناول ايقاعه في الثالث لانه يتناول فعلا واحدا والفعل المختص بالثاني
غير المختص بالثالث لان افعال لا يجوز عليها التقديم والتاخير واجاب ابو الحسين بان افعال العباد ان
كان بهذه سبيلها فان الامر لا يتناول تلك الاعيان وانما يتناول ما له صورة ميزنا مكلف فاذا امرنا
بالحج فقد امر بافعال لها صفة مخصوصة سواء وقعت في هذا الوقت او غيره واذا كان كذلك وكان الامر
لا يختص بالاوقات علمنا انه يتناول ما اختص بتلك الصورة من الافعال المختصة بتلك الاوقات
فاذا بان ان الوجوب يفيد الفور بانه قد اختص بالامر ما يقتضي الفور وما يقتضي التاخير ولا يمكن الجمع
بينهما الا على شرط المعصية وفيه نظر فان الايجاب على الفور امر معقول بتمييزه المكلف عن غيره فلا يمتنع التكليف

بل لو نص عليه فلا زامع الاطلاق البحث الخامس في ان الامر بالامر بالشيء لم يكن امرا بذلك الشيء اذا امر النبي عم
زيدا بان يأمر عمرا بشيء لم يكن النبي عم امرا لعمرو بذلك الشيء لوجوه احدها لو قال السيد لاحد عبيده مر الاخر
بكذا ثم قال للاخر لا تطعه لم يعد متناقضا ولو كان امرا للاخر لكان بمنزلة ما لو قال للاخر اوجبت عليك طاعته
ولا تطعه وهو تناقض الثاني لو كان كذلك لكان مر عبدك بكذا تعديا والثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم
الثالث قال عم لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وليس ذلك امرا للصبيان لعدم تكليفهم بالاجماع
ولقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وبان الوجوب مستلزم لحوق الذم بهم لو تركوا وهو منتف ولو
ترك الولي الامر استحق الذم ولان الصبي ان كان اهلا لفهم خطاب الشارع فلا حاجة الى امر الولي له او يكون
تاكيدا والاصل في الخطاب التاسيس وان لم يكن اهلا فامره وخطابه خلاف الاجماع نعم اذا كلف النبي عم
زيدا بان يأمر عمرا ثم قال لعمرو كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر بالشيء ههنا امرا
بذلك الشيء لا من هذه الحيثية بل من قوله كلما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك احتج المخالف بان ذلك
مفهوم من امر الله تعم ورسوله ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل والجواب الفرق فانا نعلم ان النبي عم
مبلغ وكذا الوزير تذنيب قوله تعم خذ من اموالهم صدقة لا يستلزم وجوب الاعطاء عليهم بمجرد امره بالاخذ
بل من حيث ان الامر لنا بطاعته عم ومناسبة بعثته لوجوب القبول منه والا انتفت فايدة البعثة لا يقال
وجوب الاخذ انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب لانا نقول الامر ههنا ان كان بالطلب لم يتوقف على الاعطاء وان كان بالاخذ لم يكن الاعطاء
واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا لو كان مقدورا لكن وجب عليه الاخذ والاعطاء
الغير غير مقدور له وجب عليه الاخذ فلا يكون واجبا البحث السادس في ان المكلف بالكلي اذا اختلف
الناس ههنا فقال قوم ان الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها فان الامر بالبيع
المطلق لا يقتضي الامر بالبيع بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لاشتراكهما في مسمى البيع
واختصاص كل واحد منهما بما يتميز به عن صاحبه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له
فالامر بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات بشيء من الدلالات وانما سوغنا البيع
بالثمن المساوي لوجود القرينة الدالة على الرضا به لانحصار الكلي في هذه الجزئيات ودلالة
القرينة على عدم الرضا بالقليل فينحصر المكلف في الكثير وقال اخرون المكلف احدى الجزئيات لان المشترك
معنى كلي لا يتصور وجوده عينا واشتراكه باعتبار مطابقة حد الطبيعة الكلية للطبيعة الجزئية فيستحيل
تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل فيبقى الامر بالكل امرا بالجزئيات وهذا خطأ فان الكلي

الطبيعي

الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقايق وكونه لا يوجد الا في شخص لا يقتضي عدمه على الاطلاق
ومع ذلك فقولهم المكلف احدى الجزئيات ان ارادوا به واحدا معينا فهو باطل بالاجماع اذ اللفظ لا يقتضي
اختصاصه بذلك الجزئي وان لم يكن معينا فهو كلي ايضا فيعود المحذور الذي فروا منه الفصل السابع
في المأمور وفيه مباحث الاول في استحالة امر المعدوم خالفت الاشاعرة العقلا كافة ههنا فجوزوا امر
المعدوم لنا ان العقل قاض بقبح ذلك فان من جلس في بيته يامر وينهى من غير حضور مأمور ولا منهي
يعد سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن اغرب الاشياء احالتهم امر الغافل والنايم والصبي والمجنون و
السكران لعدم الفهم وتجويزهم امر المعدوم واعتذروا بانه انما يتم لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما
يكون مأمورا وليس كذلك بل نقول انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد
بعد ذلك يصير مأمورا بذلك الامر واستدلوا بان الواحد منا مأمور بامر الرسول عم مع ان ذلك
الامر وجد حال عدم الواحد منا وكذا يمكن ان يقوم بذات الاب طلب تعلم العلم من الولد الذي
سيوجد حتى لو قدر بقاء ذلك الطلب الى ان وجد ذلك الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب واذا جاز
ذلك جاز ان يقوم بذاته تعم في الازل طلب الفعل من العبد اذا وجد فاذا خلقه الله تعم واكمل عقله صار
مأمورا بذلك الطلب النفساني القديم والجواب الشفاعة لازمة لان وجود الامر في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع وجود امر من غير مأمور ولان الصبي
والمجنون اقرب من المعدوم في الوقت فاذا جوزنا امر المعدوم لان وجوده في محل الانتظار كان
جواز امر الصبي والمجنون اولى لان العقل والبلوغ في محل الانتظار والنبي عم ليس بامر لنا بل هو
مخبر بان الله تعم يأمر المكلفين عند وجودهم بما جاء به النبي عم فيصير اخباره عن الله تعم بانه سيأمرهم
عند وجودهم ولا يعقل الامر حصل عند عدم المأمور سلمنا لكن الفرق ظاهر فان امر النبي عم حصل
في حال امكان من سمعه وبلغ الينا بخلاف ما ذهبتم اليه حيث لم يكن في الازل من يسمع خطابه تعم ويبلغ
الينا وقد اعتذر بعضهم بمساواة امر الله تعم لامر الرسول في كونه خبرا بنزول العقاب على من ترك الفعل
وليس بصحيح لامتناع تطرق التصديق والتكذيب ولجواز العفو والخلف في خبره تعم محال لانه لو كان
في الازل مخبرا اما النفع فهو عبث تعالى الله عن ذلك واما الغير ولا غير ههنا الا فيكون عبثا ايضا واعتذار
عبد الله بن سعيد بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم يصير فيما لا يزال كذلك غير معقول
اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء ثم باي اعتبار ينقسم ذلك المعنى القديم الى انواع
الاساليب وأي مخصص في صيرورة البعض امرا والبعض خبرا وبالجملة فنحن لا نعقل من كلام الله تعم سوى

الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء اخر سلوه بتصوره
ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه قيل ان عبدالله بن سعيد عنى بالكلام القدر المشترك
قلنا المشترك لا ينفك عن احد القيود ويلزم من حدوثها حدوثه وقول بن سعيد ليس بجيد لانه يلزم انتفاء
الامر اذ لا البحث الثاني في شرايط التكليف وهي عشرة الاول البلوغ فلا يكلف الصبي لقوله عم رفع القلم عن
ثلثة عن الصبي حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب كالحمار والبهيمة
بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا يمتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين
بجواز التكليف بالمح لان التكليف كما يتوقف مقصوده على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على
فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهم ما لا يفهم غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل
العقل من وجود الله تعم وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة ولانه
قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان فهمه كفهم البالغ
غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن ضابط يعرف به جعل
الشرع له ضابطا وهو البلوغ واسقط التكليف قبله تحقيقا عليه لا يقال الصبي يجب عليه الزكوة
والضمان وهو نوع تكليف ويؤمر الصبي المميز بالصلوة لانا نقول الزكوة والضمان لم يتعلقا بفعل
الصبي بل بماله او بولية المكلف بالاخرة عنه او بذمته فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المتهيئة لفهم
الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالصلوة للتمرين فليس
من جهة الشارع بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشرع الثاني العقل فلا يصح تكليف
المجنون فان التكليف خطاب وخطاب من لا يعقل له قبيح كخطاب الدواب ولقوله عم رفع القلم
عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز
امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حيث جوزوا تكليف ما لا يطاق الثالث عدم الغفلة
فلا يصح تكليف الغافل والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان فعل
الشيء مشروط بالعلم به ولهذا استدل العلماء بالاحكام على العلم والغافل غير عالم فلا يمكنه الفعل مع الاهمال
بمنع اشتراط العلم فان جهل الجاهل قد يحصل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله فكما جاز صدور الفعل اولا
جاز صدوره ثانيا وثالثا وهكذا ومع جاز ان يعلم الله ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون لا
تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال ولان الامر ورد بالمعرفة ويستحيل توجهه على العارف والا لزم تحصيل
الحاصل والجمع بين المثلين او غيره والمامور فقد كلف من قبل ان يعرف الامر استحال منه ان يعرف الامر

من تحصيل

من تحصيل منه العلم بالفعل ولان العلم بوجوب المعرفة ليس ضروريا فالعلم بوجوب الطلب ان حصل قبل
الاتيان بالنظر وهو مح لا يمكنه ان يعلم ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب
قبل الاتيان بذلك النظر لوجب عليه في وقت لا يمكنه ان يعلم كونه واجبا عليه وهو تكليف الغافل
وان حصل بعد الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه مع تحصيل العلم بالوجوب لزم
تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين ولان المجنون والغافل والنائم يوجب افعالهم الضمان ولقوله تعم
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خاطب السكران وهو غافل لانا نقول ان الضرورة قاضية بان القصد الى
الفعل مشروط بالعلم به والتكليف يستدعي طلب ايقاع الفعل من العبد طاعة وامتثالا للامر بخلاف
وقوع الفعل عن العبد اتفاقا من غير قصد وانكم الضرورة فرقت بين نحو ايقاع الفعل مرة واحدة
اتفاقا وبين تكرره واشتراط العلم في الثاني دون الاول ووجوب المعرفة عندنا عقلي لا سمعي ووجوب
النظر ضروري او قريب منه بان يكون نظريا في القياس لا يقال الامر بالمعرفة ثابت لقوله تعم فاعلم انه
وغير ذلك من الايات وكون وجوب المعرفة عاما لا يرفعه ومع يعود الاشكال لانا نقول يمنع اولا كون
هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها وثانيا كون هذه الصيغ اوامر وان وردت بصيغة
الامر بل للارشاد ووجوب الغرامات متوجه على الولي باداها في الحال او على الصبي بعد صيرورته بالغا والمراد
من الاية اما ان لا تسكروا وقت الصلوة مثل لا تتهجد وانت شبعان على معنى لا تشبع وقت التهجد وانه خطاب
لمن ظهر منه مبادي النشاط وهو الثمل وقوله حتى تعلموا اي حتى يتكامل فيكم الفهم ليحصل تمام الخشوع وخطاب
السكران ممنوع عندنا وان قلنا به لم يكن من باب التكليف بل من خطاب الوضع وكذا وجوب الحد عليه بالزنا
والقتل وغيره الرابع الاختيار وقد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان يقول ان بلغ الاكراه
الحد الالجاء وصار نسبته ما يصدر عنه كنسبة حركة الحجر في هبوطه اليه لم يجز التكليف به والا جاز لنا ان
الفعل بالنسبة اليه يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب عن فعله ورفيكون تكليفه
بالا يطاق وكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما تقدم
ولقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد هنا رفع المؤاخذة لامتناع ارادة الحقيقة
فينصرف الى اقرب مجاز اليها وهو ما قلناه ورفع المؤاخذة يستلزم رفع التكليف قيل عليه الاكراه لا ينافي
التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى داعية يخلقها الله تعم وعندنا
يجب وبدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك او بالعكس اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف
فجاز مثله في الاكراه لا يقال انه عنيت بالاتفاقي حصوله لا بقدرة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن

الترجيح من غير مرجح وان عنيت به شيئا اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد
فان لم يحدث امر غير كونه قادرا كان حدوث هذا الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا دون ما قبله وما بعده
ليس لامر حصل من القادر حتى يؤمر به او ينهى عنه بل كان اتفاقيا فيكون التكليف به تكليفا بغير
المقدور وان حدث امر كان حدوث الفعل من القادر متوقفا على امر اخر وراه وقد فرضنا انه ليس كذلك والجواب
ما تقدم من ان هذا الجبر غير لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لانه وجوب
لاحق لا يؤثر في القدرة السابقة والاتفاقي ان عني به ما لا يصدر لا عن مؤثر فهو ممنوع وان عني به
ما يتساوى طرفاه مع صدوره عن القدرة فاستحالته ممنوعة الخامس صحة القصد فالخاطي غير مكلف
اجماعا فيما هو مخطي فيه لقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاشاعرة خالفوا في جميع ذلك حيث
جوزوا التكليف ما لا يطاق لكن بعضهم ربما رفع الشناعة عنه باللفظ والكره لفظا وان لزمه معنى
اذا ثبت هذا فالمامور يجب ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على سبيل الطاعة لقوله انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرئ ما نوى ولقوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص انما يكون
اذا قصد المكلف ايقاع الفعل لوجهه ويخرج عن هذا الواجب شيئان الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب
فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به الثاني ارادة الطاعة
فانها لو افتقرت الى ارادة اخرى تسلسل البحث الثالث في وقت توجه الامر اختلف الناس هنا فقالت
المعتزلة المامور يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه حالة وقوعه وبه قال الجويني وقالت الاشاعرة عداه انه
مامور حالة الفعل لا قبله فانه يكون قبله اعلاما بانه سيصير مامورا لا امرا والحق الاول لنا انه لو لم يكن مامورا
بالفعل الا حال وجوده لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفعل حال
وجوده يكون واجبا والواجب غير مقدور ولان التكليف بتحصيله حال حصوله يستلزم التكليف بتحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان التالي فلما تقدم وايضا لو لم يتقدم التكليف بالفعل لزم انتفاء فائدة التكليف
فيكون عبثا وهو قبيح فلا يصدر منه تعالى بيان الملازمة ان فائدة التكليف هي الابتلاء والاختبار وهو
لا يتحقق حال الفعل فان الفاعل حال كونه فاعلا يكون فاعلا بالضرورة وايضا قد بينا انه يجب القصد
الى ايقاع الفعل على وجه الطاعة وهو لا يتحقق حال الفعل لان القصد اليه يكون قصدا لتحصيل الحاصل
وايضا قبل الفعل لو لم يوجه الامر لم يتحقق ترك الامر فلا يتحقق الذم عليه فينتفي الوجوب مطلقا وايضا
الكافر قبل ايمانه ان لم يكن مكلفا لم يعاقب بتركه والا فالمطلوب احتجت الاشاعرة بانه لو امتنع كونه
مامورا حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورا مطلقا والتالي مثله فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو امر في الوقت

الاول والفعل

الاول والفعل ان كان ممكنا فقد صار مامورا بالفعل حال امكان وقوعه وان لم يكن ممكنا كان
تكليفا بما لا يطاق ولا ينفع الاعتذار بانه في الزمن الاول مامورا بايقاع الفعل في الثاني لا الاول
لانه ان عنى بكونه في الاول مامورا بايقاعه في الثاني ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الثاني
ففي الاول لم يكن موقعا وليس هناك الا نفس القدرة فيمتنع ان يكون في ذلك الزمان مامورا بشيء
وان عني به ان كونه موقعا تحصيل في الاول والفعل يحصل في الثاني لكونه موقعا ان كان نفس القدرة لم
يكن لكونه موقعا للفعل معنى الا كونه قادرا فيرجع الى القسم الاول وان كان امرا زايدا في يكون القدرة
مؤثرة في وقوع ذلك الزايد في الاول والامر انما يتوجه عليه في الاول بايقاع ذلك الزايد وذلك الزايد وقع
في الاول فالامر بالشيء انما يكون حال وقوعه والجواب الفعل في الاول ممكن والامر ثابت حال امكان الفعل
لا حال نفس الفعل والتحقيق انه في الاول مامور بان يوقعه في الثاني والتاثير غير القدرة وهو متقدم على الفعل
والامر لم يتوجه في الاول بايقاع ذلك الزايد بل بايقاع الفعل البحث الرابع في وقت انقطاع التكليف
اختلف الناس هنا والبحث فيه مترتب من الاول فقال الاشعري لا ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه
ومنع المعتزلة من ذلك واوجبوا انقطاعه وهو اختيار الجويني لنا ما تقدم من انه لو كان التكليف
باقيا لزم تحصيل الحاصل وانتفت فائدة التكليف احتج بانه معقدور لان القدرة مع الفعل والجواب
المنع من الصغرى قيل انه اراد ابو الحسن ان تعلق التكليف لنفسه فلا ينقطع بعده ايضا وهو محال اجماعا
وان اراد ان تنجيز التكليف باق لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال البحث الخامس في الامر بالمشروط
اعلم ان الفعل اذا كان مشروطا بشيء فالامر بذلك الفعل اما ان يكون جاهلا بعدم شرطه او لا فالاول
كامر السيد عبده غدا الفعل فانه مشروط ببقاء العبد الى غد وهو مجهول للامر متحقق في الحال بشرط بقاء
المامور قادرا على الفعل والثاني كامر الله تعالى زيدا بصوم غدا مع علمه بموته فيه والاول جائز بالاجماع فاختلف
الناس في الثاني ومنعه جماعة من المعتزلة وجزم ابو بكر القاضي والغزالي واكثر الاصوليين لكن اشترطوا
زوال المنع واعلم انه لا خلاف في انه لا يجوز ان يامر الله تعالى المكلف الواحد بالامر بالفعل وهو يعلم انه يمتنع
ما قال قاضي القضاة قال ولم يختلفوا في انه لا يجوز ان يامر من يعلم انه تموت او يعجز او لا يكون المامور
مصلحة بشرط ان يبقى ويقدره يكون الفعل مصلحة والحق الاول لنا وجوه الاول ان شرط الامر امكان
الفعل وشرط بقاء المامور فالعالم بانتفاء علم بانتفاء شرط الامر فاستحال حصول الامر والا لزم تكليف
ما لا يطاق الثاني لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط اجابوا بالفرق بانتفاء فائدة التكليف هنا
بخلاف صورة النزاع فان المامور فيها لا يطيع ويعصي بالعزم والسرور والكراهية الثالث ان اوجبنا الفعل

مطلقا لزم تكليفه بالفعل مع وجود المانع وان اوجبناه بشرط زوال المنع وقد علم انه بعد
وجوده لم يكن لداع الى تكليفه به لو اراد منه الفعل بشرط زوال المنع لزم الشك ولهذا فان علم طلوع
الشمس لم يقل ان كانت الشمس طالعة دخلت الدار وانما نحن ذلك مع الشك قال المجوزون يجوز
ان يقال لمن يعلم موته صم غدا ان عشت لما فيه من المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال
ويحصل بذلك التوطين لطف في الآخرة وفي الدنيا الا جار عن القبيح كان السيد يبين صلاح بعض عبيده
للاوامر بنجزه عليه مع عزم على نسخها امتحانا له وقد يقول الرجل لغيره وكلتك في كذا لتفعله في غد
مع علمه بانه سيعزله والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشاء من نفس الامر لا من نفس المامور به وقد
يحسن لمصالح تنشاء من المامور به فجوزه من جوزه لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشاء
من المامور به والجواب ان الطلب هنا ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه منه بل للعزم على الفعل والانقياد
البر والامتثال وليس البحث فيه بل في الفعل فاحتج المجوزون بوجوه احدها لو لم يصح التكليف بما
علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعص احد ابدا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان العاصي تارك للفعل والتارك غير مريد للفعل والارادة شرط فلو لم يكن مكلفا بحال عدم الارادة
لم يكن عاصيا الثاني لو لم يصح لم يعلم تكليف البتة لانه بعد الفعل ومعه قد انقطع التكليف وقبله
لا يعلم حصول الشرائط فلا يعلم انه مكلف الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب الذبح الرابع
الاجماع واقع على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي قبل التمكن لي تمام امره ونهي
عنه وانه بعد متقرب بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية وانه يجب عليه الشروع في العبادات
المخبر في اوقاتها من الفرض وان المانع له عن ذلك معاقب لصده عن امتثال امر الشارع وكل ذلك مع
عدم الامر والنهي بحال الطاهر لو لم يكن الامر معلوما في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقة
لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت الخامس لو لم يصح مع جهل الامر السابع انه تعالى قد كلف الكافر
بالصلوة بشرط ان يؤمن ولهذا نعاقبه عليها كما نعاقبه على الكفر مع انه عالم بانه لا يؤمن الثامن لو رفع المنع
التكليف لكان من شرع في جزء من الصلوة فقد احس اليه لانه قد سقط عنه كلفه من غير توجه ذم اليه الكاسع لو سقط
المنع التكليف على كل حال لما علم الواحد منا انه مكلف بالصلوة قبل تشاغله بها وذلك يسقط عنه وجوب
التاهب لها والجواب عن الاول ان الشرط هنا هو ارادته وهي ممكنة وهو مكلف بها ايضم وعن الثاني انه
مع غلبة ظنه ببقائه وتحصيل شرايطه يظن انه مكلف فان استمر الظن بان يمضي زمان يمكن فيه الفعل علم
المكلف وان ظهر بطلان ظنه بالتكليف كما ظهر بطلانه بحصول الشرط وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح

وسياق

في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت صح نسخة

وسياق وعن الرابع الاجماع ممنوع مع العلم بانتفاء الشرط نعم الاجماع على ان من غلب على ظنه البقاء مكلف بما
ذكرتم فان استمر البقاء حصل العلم والا ظهر بطلان الظن وعن الخامس انه مكلف في ظنه فلهذا وجب عليه قصد الامتثال
وعن السادس انه قياس خال من الجامع مع قيام الفرق فان الواحد منا غير عالم بان المكلف حال منع لا غرض له في
ايقاع الفعل فيها والباري تعالى عالم بذلك نعم ما قلناه انه يجوز ان يكلف الواحد منا غيره بشرط ان يبقى
وان يكون الفعل مصلحة ولا يجوز ذلك من الله تعالى وعن السابع ان الله تعالى قد كلفه بالايمان والصلوة جميعا
ثم يكلف فعل الصلوة مصاحبة للكفر فلم يدخل الشرط في التكليف وانما دخل الشرط في فعله لانه قبل له افعلهما
فاذا لم يفعلهما فقد اخل بمصلحتين واستحق العقاب على الاخلال بهما وعن الثامن ان مذهبكم انه
لا يلزم الفعل مصابا بالمنع فانه يسقط الفعل عنه من غير ذم والسؤال لازم لكم كما يلزمنا سلمنا لكن
لا يكون محسنا لانه ممنوع عن فعل يستحق به الثواب الجزيل وعن التاسع انه لازم لكم لان مذهبكم
ان مع المنع لا يلزم الصلوة ولا اريدت من المكلف في تلك الحال وانما اريدت منه بشرط زوال المنع
وهو لا يعلم ان المنع يزول فاذا ان لا يعلم الوجوب ولو لزمناه سقوط التاهب لزمكم ونحن نقول
انما يجب التاهب لثبوت امارة بقائه سالما الى وقتها فوجب لهذه الامارة التحرز من ترك ما
يا من وجوبه تذنيب ظهر ما قلناه ان الصائم لو تجدد له عذر يبطل الصوم كالحيض والمرض بعد
التلبس بالصوم وتعمد الافطار لا يجب عليه الكفارة لانه غير مكلف بالصوم في علم الله تعالى وقد ظهر
له ما ذلك بتجدد العذر وهو احد قولي علمائنا الامامية واحدى قولي الشافعي واختار الخلاف في
انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرط حاصلا حالة التكليف بل يجوز ورود التكليف
بالمشروط وتقديم شرط عليه كما قلنا في مسئلة تكليف الكافر بالفروع البحث السادس في جواز الاستنابة
اختلف الناس في انه هل يجوز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهب الاشاعرة
الى جوازه ومنع منه المعتزلة والوجه عندي التفصيل فان كان ذلك الفعل مما تعلق غرض الشارع
بايقاعه مباشرة لم يصح دخول النيابة فيه كالصلوة الواجبة وحجة الاسلام والصوم الواجب مع
المكلف من ذلك كله والا جاز كالحج المندوب لنا انه لا استبعاد في ان يكلف الانسان غيره بايقاع فعل
ويقول ان فعلته انت او استنبت فيه اثبتك وان تركتهما معا عاقبتك فجاز وروده من الشارع وما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه رأى شخصا محرما بالحج عن شبرمة فقال له هل حججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن
نفسك ثم حج عن شبرمة ولانه يصح قضاء الحج عن الميت بالاجماع وهو نوع استنابة احتجت المعتزلة
بان وجوب العبادة انما كان ابتلاء وامتحانا من الله تعالى للعبد في كسر النفس الامارة بالسوء وذلك

مما لا يدخله النيابة كساير صفات النفس من اللذات والآلام والجواب الابتلاء والامتحان قد يحصل
بالاستنابة لما فيه من بذل العوض للنايب المساوي للمباشرة ولاشتماله على المشقة بتقدير عدم العوض
وذلك لا ينفك عن مشقة وكلفة لنا البحث السابع في شروط حسن الامر اعلم ان الامر لما كان صادرًا
من امر الى مامور به في زمان امكن ان يرجع شروط حسنه اليه والحق هذه المتعلقات اما ما يرجع الى
المامور به فامران ان يكون صحيحًا غير مستحيل في نفسه خلافًا للاشاعرة وقد تقدم ان
يكون للفعل صفة زايدة على حسنه اما بان يكون على صفة الندب او الوجوب او يتعلق به نفع او
رفع ضرر رجعان الى الدنيا واما ما يرجع الى المامور فامران احدهما يرجع الى تمكنه بان يكون متمكنا من
الفعل بحضور جميع ما يحتاج اليه في الوقت الذي يحتاج الفعل ان يوجد منه فان كان الفعل يحتاج اليه
في وقت وجوده خاصة وجب وجوده في ذلك الوقت وان احتاج اليه قبل وجوده وحين وجوده
او قبل وجوده وجب وجوده لذلك وهذه الاشياء منها ما يحتاج اليها جميع الاحوال كالعجز وزوال
المانع ومنها ما يحتاج اليه الفعل المحكم وكالآلات التي يحتاج اليها بعض الافعال والارادة التي يحتاج
اليها الفعل الواقع على وجه دون اخر كالمسبب المحتاج الى السبب وكاحتياج العلم الى الدلالة والظن
الى الامارة ويجب ان يتقدم الدلالة بحيث يتمكن المكلف من النظر فيها فيعلم وجوب الفعل او كونه ندبًا
وكذا الامارة وهذه الاشياء قد يتعذر على العبد تحصيلها كالقدرة وكثير من الآلات فلا يجوز تفويض
تحصيلها اليه وقد يمكن كالعلم وبعض الآلات فيجوز ان يكلف تحصيلها اذا كان مصلحة الثاني ما يرجع
الى فاعليه بان يكون مترددا الدواعي بالالطاف وغيرها غير ملجأ ولا مستغن واما ما يرجع الى الامر
فاشياء الاول ان لا يكون ابتداء وجوده مقارنا لحال الفعل وهو داخل في التمكن الثاني ان يكون
متقدما قدرا من المتقدم ما يحتاج اليه في الفعل وهو يدخل في تمكن المكلف الثالث ان لا يكون واردًا
على وجه المفسدة واما ما يرجع الى الامر فان كان هو الله تعالى وجب ان يعلم من حال المكلف والمامور به الامر
ما ذكرناه وان يكون غرضه تعريض المكلف للثواب وان يكون عالما بانه يستحق ان اطاع ولم يحبط طاعته
وان كان الامر غيره وجب ان يعلم حسن ما امر به وثبوت غرض فيه اما له او لغيره وان يظن تمكن المكلف
من الفعل ويدل على اشتراط ما تقدم انه تعالى حكيم وحكمته يقتضي ذلك الفصل الثاني في النهي وفيه مباحث
الاول في حقيقة النهي مقابل للامر فحده منتصب من حد الامر وكنا قلنا ان الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة
الاستعلاء والجنس المقابلة هنا في الطلب لاشتمال النهي عليه ولا في القول لذلك ولا في الاستعلاء والخلاف
في انه له صيغة تخصه كما قلنا في الامر ومن حد الامر بانه اقتضاء فعل عن غير على جهة الاستعلاء حد النهي بانه

اقتضاء لكف

اقتضاء لكف عن فعل على جهة الاستعلاء وينتقض بقولنا كف والكلام في انه يقتضي التحريم
او الكراهة او القدر المشترك او الوقف كما تقدم في الامر والنهي في امور احدها جواز استعمال كل منهما
في خلاف ما يقتضيه صيغته وصيغة كل منهما يجوز استعمالها في غير ما وضعت له الثاني ان كل واحد
منهما انما يوصف بما يوصف به بحال فاعله الثالث اعتبار الاستعلاء في كل منهما ينعقد بما قيد به من شرط
او صفة للناس اعتبار كثير من الشرايط في جهتهما يجوز ان يكون غرض المكلف التعريض للثواب ويكون
عالما بان المطيع وغير ذلك ويفترقان بامور الاول الصيغة في الامر افعل وفي النهي لا تفعل بما يتميز به كل
منهما عن صاحبه الثاني مطلق الامر لا يقتضي التابيد ومطلق النهي يقتضيه عند جماعة ولهذا امكن النظر في
ان الامر اقتضاء المامور به واعلم ان الصيغة قد ترد بسبعة امور الاول التحريم الثاني الكراهة الثالث التحقير
ولا تمدن عينيك الرابع بيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا الخامس الدعاء لا تكلني الى نفسي السادس الياس
لا تعتذروا اليوم السابع الارشاد لا تسئلوا عن اشياء ولكنها حقيقة في التحريم في نظر الشرع لما قلنا في الامر ولقوله
تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا وجب الانتهاء ولما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم ومن جعل
الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي للقدر المشترك بين التحريم والكراهة البحث الثاني في ان
المطلوب في النهي ماذا اختلف الناس هنا فقال ابو هاشم وجماعة كثيرة المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل النهي عنه وقالت
الاشاعرة المطلوب فعل الضد المنهي عنه لنا ان من لم يزن مع دعاء الداعي اليه مدحه العقلاء على انه لم يزن وان لم يخطر
ببالهم فعل الضد الزنا فوجب ان يكون العدم متعلق التكليف احتجت الاشاعرة بان العدم نفي محض فلا يكون
مقدورا لان المقدرة لا بد لها من اثر ولا اثر للعدم ولان العدم وان امكن اسناده الى القدرة لكون العدم الاصل
لا يمكن اسناده اليها لامتناع تحصيل الحاصل واذا ابطل ان يكون العدم متعلق القدرة وجب ان يكون ثبوتيا
وهو الضد والجواب لو لم يكن العدم مقدورا لم يكن الوجود مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة في الوجوب
لا غير وذلك وجوب لا قدرة وعدم الفعل امر معقول يمكن تعلق القدرة لتميزه عن غيره وان كان نفيا في الخارج والعدم
الاول وان لم يكن مقدورا لكن القادر للقدرة امكن تعلقها به فان القادر على الفعل قادر على ان يتركه على العدم
الاصلي وان لا يغيره فعدم التغيير مقدور له فجاز ان يتناوله التكليف البحث الثالث في ان النهي هل يقتضي التكرار
اختلف الناس هنا فذهب الاكثر اليه وقال الاخرون بعدمه والاقرب الاول لنا وجوه احدها ان النهي
يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية المصدر في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها
في الوجود اذ مع ادخال فرد من افرادها يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد على تلك الماهية
وهو ما نفي قولنا انه منع من ادخال الماهية في الوجود قيل عليه الامتناع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين

التكرار وعدمه ولا دلالة للعام على ما به يمتاز كل واحد من النوعين عن صاحبه وفيه نظر لان الامتناع
عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه الثاني المفهوم في عرف
اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال لا تضرب على مفهوم اضرب وزيادة
حرف النفي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقض فيجب العمومية قيل عليه
ان اردت بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين دلالة الامر على الاثبات والنهي على
النفي فمسلم لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع اتحاد الوقت لان صدق الاثبات في وقت ثبات
يستلزم صدق الاثبات وصدق النفي في وقت يستلزم صدق النفي وكذا لا يتناقض بين الا
في وقت والنفي في اخر كذا لا تناقض بين المطلق وفيه نظر لانا استدللنا بالعرف على التناقض
على كون النهي للدوام لما قرره من امتناع التناقض بين المطلق الثالث قوله لا تضرب يمكن حمله
على التكرار وقد دل الدليل عليه فيجب المصير اليه اما الاول فلامكان امتناع الامتثال عن الفعل
دائما من غير عسر واما الثانية فلانتفاء دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما ان يحمل على
الكل وهو المراد او لا يحمل على شيء البتة وهو باطل او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من غير
مرجح قيل عليه لا دلالة في النهي الا على سلب الامتناع بحيث يتحقق به المسمى ويقع الخروج عن عهدة
التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما يتحقق بدوامه الرابع السيد اذا نهى عبده عن فعل
فمضت مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعله قبح ذمه وحسن من السيد عقابه والتعليل انه فعل المنهي
عنه وليس للعبد ان يقول انك نهيتني عن الفعل وقد مضت مدة يمكن ايقاعه فيها ولم افعله فيها و
لم يتناول نهيك ما بعد الوقت ولا يقبل العقلاء عذره بذلك الخامس ههنا مقدمتان احديهما
ان المنهي عنه منشاء المفسدة والا لقبح النهي عنه والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر
دليل الازالة ودليل ما يأتي من كون الاستصحاب حجة ومع تسليمهما يقول المنهي عنه منشاء المفسدة
والاصل بقاء تلك المفسدة في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع السادس لم يزل العلماء في
جميع الاوقات يستدلون على الدوام في النهي السابع لولا الدوام لما ثبت دوام تحريم الزنا وغير ذلك
من المنهيات والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر لمنع الملازمة في كل شيء لا ينفك عن وجه
القبح ومنع بطلان التالي في غير قابلية للتنازع الثامن الاحتياط يقتضي الانتهاء دائما فتعين
الحمل عليه اذ مع تركه لا يامن ارتكاب المحظور احتج المخالف بان النهي قد يراد منه التكرار بالاجماع وقد
يراد منه المرة الواحدة فيقول الطبيب للمريض لا تشرب الماء ولا تاكل اللحم والمراد في هذه الساعة ويقول

المنهي

المنهي لا تقصد وليس مراده بذلك التعميم والحائض نهيت عن الصلوة والصوم وليس المراد منه ذلك في كل
اوقات والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وانهم يقع ان تفيد
بالدوام وتعقيبه من غير تكرار ولا تناقض في احدهما فيكون موضوعا للقدر المشترك وانه لو كان للدوام
لكان عدم الدوام انما يكون لقرينة حالية او مقالية اما مع تجرده فلا مع انه يراد بالمرة والقرينة الحالية
يأتيه فيما ذكرتم من صور المريض والمنجم اذ المتعارف ان نهيهما ليس للتكرار والمقالة ثابتة في الحائض
لدخولها تحت الاوامر العامة بالصلوة والصوم والاصل فيها ان الطهارة لما كانت شرطا وقد انتفت انتفى
التكليف ولهذا قلنا بالتكرار ههنا انهم فيجب ترك العبادة كلما جاء الحيض ويدوم بدوامه ولو صلت
او صامت وقت الحيض حسن ذمها وعن الثاني ان القراين المنضمة الى الالفاظ قد يخرجها عن حقايقها
والتاكيد مستعمل في العرف وعن الثالث انه لو لم يكن للدوام بل للمرة لكان استعماله في الدوام على خلاف
الدليل على ان الدليل قد يخالف عند قران تختص به ونحن انما قلنا انه لا يفيد التكرار لو وجدت قرينة
صارفة له عن التكرار والخلاف انما هو في المجرد تذنيب لما ثبت ان النهي للتكرار وجب ان يفيد الفور
لاستلزام التكرار ذلك والقائلون بعدمه لم يوجبوا الفورية فيه البحث الرابع في امتناع اجتماع الامر والنهي
اعلم ان الواحد قد يكون واحدا بالنوع وقد يكون واحدا بالشخص اما الاول فيمكن توارد الامر والنهي معا
اليه بان يكون احد جزئياته مامورا به والاخر منهيا عنه لعدم التنافي بينهما وذلك كالسجود فانه نوع ينقسم
الى السجود لله تعالى وهو مامور به والى السجود للصنم وهو منهي عنه وقد خالف في ذلك بعض المعتزلة وزعم
المناقضة من حيث ان السجود نوع واحد وهو مامور به فيستحيل ان ينهى عنه بل الساجد للصنم عاص بقصد
تعظيم الصنم لا بنفس السجود وليس بجيد اذ لا تناقض مع تغاير المحل والسجود لله تعالى مغاير للسجود للصنم
فان اختلاف الاضافات والتعريف امر بالسجود لله تعالى وليس المامور به هو المنهي عنه والاختلاف في عصيان
الساجد للصنم والشمس نفس السجود والقصد معا وقولهم السجود نوع واحد قلنا نعم لكنه ينقسم بانقسام
المقاصد فان المقصود بهذا السجود تعظيم للصنم دون الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس
الفعل في حصول الغيرية المانعة من التضاد فان ما يكون مع الاضافة الى واحد لا وجه مع المغايرة
واما الثاني فاما ان يكون ذا جهة واحدة او ذا جهتين فالاول لا خلاف في استحالة توجه الامر والنهي
معا اليه الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الثاني ففيه النزاع كالصلوة في الدار المغصوبة فانها
قد اشتملت على جهتين احدهما كونها صلوة والاخرى كونها غصبا وفيه النزاع ومنع منه جماعة الامامية
والزيدية والظاهرية والجبائيان وهو رواية عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي وذهبوا الى

ان الصلوة غير واجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ولا عندها ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر الرازي الا في موضع واحد فانه قال يسقط الفرض معها لا بها وهذا الذي اخترناه مذهب جمهور المتكلمين وقال الغزالي وجماعة الاشاعرة بالجواز لنا ان المامور به مطلوب التحصيل فلا يدخل في فعله والمنهي عنه مطلوب العدم ويتعلق بفعله الترجيح والجمع بينهما ممتنع لا يقال انما يمتنع الجمع لو اتحد الوجه اما مع تعدده كالصلوة في الدار المغصوبة حيث كان لها جهتان وصلوة وغصب وكل منهما يمكن انفكاكه عن الاخرى فلا استبعاد في الامر بها من حيث انها صلوة والنهي من حيث انها غصب كما لو قال السيد لعبده خط الثوب ولا تدخل الدار فخاط الثوب في الدار فانه يكون ممتثلا الامر بالخياطة عاصيا لنهي الدخول ويستحق العقوبة باحد الاعتبارين والاحسان بالاخر لان الصلوة هنا اشتملت على امرين احدهما مطلوب الوجود والاخر مطلوب العدم ويعارض بان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لانها صلوة خاصة بكيفية مخصوصة وثبوت الكيفية يقتضي ثبوت المطلق والصلوة مامور به لقوله تعالى اقيموا الصلوة لانا نقول متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا الباب وان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضروريات الاخر والامر بالشيء امرا بما لا يتم ذلك الشيء الا به ويعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما صح تعلقهما بهما اجماعا وهو غير صورة النزاع لا يقال يجوز انفكاك احدهما عن الاخرى في الحكم لا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول لكون المامور في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني حصول في الحيز وشغل وهذا الشغل منهي عنه فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان يكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا بها منهيا عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية مطلق الصلوة والشغل المعين جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية الصلوة منهي عنه فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها نعم الصلوة مطلقا مامور بها ولا نزاع في هذه الصلوة قيل عليه لا نزاع في ان الفعل المعين اذا امر به بعينه لا ينهى عنه انما النزاع في الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المامور به هل ينهى عنه وما تقيموه وجوازه ظاهر وعندكم الامر بالماهية ليس امرا بشيء من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مامور به لكونه جزءا من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل ومن الصلوة في الدار

المغصوبة

المغصوبة والمثال الذي ذكروه فرق فان الخياطة غير الدخول ولا يلزم تلازم بينهما فلهذا صح اجتماع الامر والنهي والصلوة المامور بها ليس المطلق بل الواقعة على الوجه المكلف شرعا بان يجمع شرائطه ولهذا لا يصح ان يقول الصلوة بغير طهارة صلوة والصلوة مامور بها احتج المخالف بوجوه قد كررت الصلوة في الاماكن المخصوصة وكما يتضاد الوجوب والتحريم كذا يتضاد الوجوب والكراهة لو صح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف به والتالي باطل بالاجماع فان احدا من العلماء لم يامر الظلمة لقضاء صلواتهم في الاماكن المخصوصة فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان الباطل غير مسقط للفرض لو لم يصح الصلوة لكان البطلان لا يجاز مطلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اجماعا ولا اتحاد فان الامر بالصلوة والنهي عن الغصب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما وهو التغاير وعدم التلازم والجواب عن الاول ان مطلق الاحكام ان اتحد منعنا التكليف بمثل هذه الصورة وان تغاير لم يفد لرجوع النهي الى وصف منفك مثل التعرض لمعاطن الابل في الصلوة في المعاطن وسلوك الوادي في الصلوة في الوادي والتعرض للرشاش في الحمام وغير ذلك من النظاير وعن الثاني بمنع الاجماع على سقوط القضا فان المانعين اوجبوا قضاها وهو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الفقهاء ولو كان ذلك اجماعا لما خفي عنهم وعن الثالث لما تقدم من ان الكون الذي هو غصب منهي عنه وهو بعينه فلا يكون مامورا به والكون المطلق قد ينقسم الى نوعي الغصب والصلوة وهما وان انفك احدهما عن الاخر الا انهما في هذه الصورة متلازمان اذا فعل العبد هذه الحركة والسكون لا غير وهما منهيان واعلم ان صحت الصلوة يقتضي الصوم يوم النحر بالجهتين والاعتذار بان نهي التحريم لا يعتبر فيه الا بدليل ضعيف وهذه المسئلة قطعية اما من يعتقد البطلان فلا استلزام صحة الجمع بين الضدين وهو مستحيل قطعا واما من يعتقد الصحة فيعتمد على الاجماع تذنيب قال ابو هاشم من توسط ارضا مغصوبة غصبا متعين عليه الامر فعلم انتفاء المعصية به بشرط فلا يكون متعلق النهي وفيه نظر فان الخروج تصرف في ملك الغير فيكون حراما ويمنع وجوبه بل الواجب ترك التصرف فحكم ان وكونه في الزمن الثاني لا يتم الا بالخروج مستند الى فعله الذي هو التوسط فلا يستلزم وجوبه

البحث الخامس في التضاد بين تحريم الوصف اللازم ووجوب الاصل اعلم ان الشيء اذا كان جزءا من الوصف كان متضادا لوجوب اصله وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة انه اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد او اوجب الطواف ونهى عن ايقاعه مع الحدث والاصل في ذلك ان القائلين بصحة الصلوة في الدار المغصوبة قسموا النهي الى ما يرجع الى الجزء فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف النهي عنه لا الى اصله وقد اختلفوا فعند ابي حنيفة الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب ومن حيث انه واقع

في يوم النحر غير مشروع والايقاع في حال الحدث منهي عنه والبيع من حيث انه بيع مشروع ومن حيث وقوعه
مقرونا بشرط فاسد وزيادة في العوض والربويات منهي عنه والطلاق من حيث انه طلاق مشروع ومن
حيث وقوعه في الحيض منهي عنه وحرمة الولد من حيث انه حرمة مشروع ومن حيث وقوعه في غير المنكوحة مكروه
فجعل ابو حنيفة هذا قسما ثالثا وزعم ان ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل لانه راجع الى الوصف
لا الاصل فجعل الحرام هو ايقاع الصوم يوم النحر لا الصوم الواقع فيه والشافعي الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله
قسما آخر والشافعي خرج عن قاعدته في طلاق الحايض وتأول ذلك بان صرف النهي عن اصله ووصفه الى تطويل
العدة او لحوق الندم عند الشك في الولد وابو حنيفة خرج عن قاعدته وبطلان صلوة المحدث دون طوافه
لان الدليل دل على كون الطهارة شرطا في صحة الصلوة لقوله عم لا صلوة الا بطهور فهو نفي الصلوة لا نهي
لنا انه لا فرق عند اهل اللغة بين قوله حرمت عليك الصوم في هذا اليوم وبين حرمت عليك ايقاعه
فيه اذ لا معنى لايقاع الصوم في اليوم سوى فعله فيه فاذا كان فعله فيه محرما كان ذلك مضادا للوجوب
لا محالة ولو قال السيد لعبده اطلب منك الخياطة وانهاك عن ايقاعها وقت الزوال فاذا خاط
وقت الزوال لم يأت بالمطلوب فان المكروه اي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في
وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة اذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع والصلوة
في الاوقات المكروهة والاماكن المكروهة من الفقهاء من منع من صحتها فلا يرد عليه شيء لتردده في ان
النهي نهي عن ايقاع الصلوة من حيث انه ايقاع صلوة في امر آخر مقرون به ومنهم من صححها وصرف النهي
عن اصل الصلوة ووصفها الى غيره وتفاصيل المسائل ليس على الاصولي بل الى نظر المجتهد في الفروع وليس
على الاصولي الا حصر الاقسام الثلثة وهو ما يرجع النهي فيه الى ذات المنهي او وصفه او خارج وبيان
حكمها في التضاد وعدمه **البحث السادس** في ان النهي هل يدل على الفساد اختلف الناس في ذلك والتحقيق
ان يقول المنهي عنه ضربان احدهما ما لا يتصف فيه بمعنى الفساد والصحة والاجزاء كالجهل والظلم ونحوهما مما
لا يتعلق به احكام شرعية وثانيهما ما يصح فيه ذلك كالطلاق والنكاح والبيع والصلوة لتعلق
الاحكام بذلك فاذا قلنا النهي هل يدل على الفساد ام لا فانما نشير بذلك الى القسم الثاني من القسمين وقد
اختلف العلماء فمنهم من قال انه يدل على الفساد ومنهم من منع ومنهم من لم يجعله دالا من حيث اللغة ويدل
من حيث الشرع ونحن نقول ان النهي ان كان عن الشيء لغيره لم يدل على الفساد وذلك كالنهي عن البيع
وقت النداء خلافا للشيخ ابي جعفر الطوسي من علمائنا ولمالك واحمد وان كان النهي عن الشيء لنفسه
او لوصفه فان كان النهي في الفعل من العبادات دل على الفساد وان كان من المعاملات لم يدل على الفساد وهو اختيار

ابي الحسين البصري

ابي الحسين البصري وفخر الدين الرازي وقال جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل
الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ان النهي يدل على الفساد مطلقا وذهب جماعة من الاشاعرة كالقفال
والغزالي وغيرهما وجماعة من المتكلمين الحنفية وجماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي
عبد الجبار الى انه لا يدل على الفساد مطلقا ومنهم من قال يدل من حيث الشرع لا من حيث اللغة والسيد
المرتضى فهنا مقامان الاول في ان النهي في العبادات يدل على الفساد وبيانه ان المراد بفساد العبادة
عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهي لانه بعد الاتيان بالمنهي عنه لم يأت بالمأمور به فيبقى في عهدة
التكليف اما المقدمة الاولى فلان المنهي عنه ليس المأمور به فان المنهي عنه قبيح والمأمور به حسن وهذا الاتيان
بالمنهي عنه فلم يكن اتيانا بالمأمور به كالامر بالصلوة فيتحقق واما الثانية فظاهرة فان تارك
المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب لما تقدم من ان الامر للوجوب فان قيل يجوز ان يكون فعل
المنهي عنه سببا للخروج عن العهدة فانه لا استبعاد في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب
وان فعلت اسقطت عنك الفعل ولان اللفظ لا يدل عليه بمنطوقه اذ لا يفيد الا المنع من الفعل
والفساد عدم الاجزاء وهما متغايران ولا بمفهومه لانتفاء التلازم فانه لا يلزم من النهي الفساد كما لو قال
لا تصل في الثوب المغصوب وان صليت صحت صلوتك ولو كان الفساد لازما للنهي لزم التناقض
ولان النهي لو دل على الفساد لكانت الصلوة في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة فاسدة والجواب
قد بينا ان المنهي عنه مغاير للمأمور به واذا لم يأت بالمأمور به لم يخرج عن العهدة فضلا عن ان يأتي
بالمنهي عنه فانه اولى بعدم الخروج والمثال الذي ذكروه لو وقع لدل على ان النهي ليس عن الصلوة ولا
عن صفتها بل عن وصف منفك كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والفرق بينه وبين الصلوة في المكان
المغصوب ان مماسة الانسان للثوب ليس جزءا من ماهية الصلوة والصلوة مقومة بشيء من اجزائها
فيكون آتيا بعين الصلوة المأمور بها من غير خلل غير انه ضم الى ذلك الفعل فعلا آخر محرما ولا يقدح ذلك
في الخروج عن العهدة وبهذا ظهر الجواب عن النهي في الاماكن المكروهة والاوقات المكروهة لرجوع النهي هناك
الى وصف خارج عن ماهية الصلوة ومجموع الامر والنهي دل على الفساد بالالتزام فان النهي دل على المنع و
قد ثبت ان المنهي عنه مغاير للمأمور به فلا يكون بفعله آتيا بالمأمور به فلا يخرج عن العهدة فلا يكون مجزيا
وهو المراد بالفساد هنا المقام الثاني في ان النهي في المعاملات لا يدل على الفساد وقد عرفت ان الفساد في المعاملات
يراد به عدم ترتب احكامها عليها فان قيل هذا بيع فاسد كان معناه انه لم يفد الملك واذا قيل طلاق فاسد
كان معناه انه لم يحصل به بينونة ولا تحريم واذا قيل نكاح فاسد كان معناه انه لم يثمر اباحة البضع اذا ثبت

البضع

١٢ الدلالة ع

لا عن البيع وان فعلت يحصل لك الملك كما في البيع وقت النداء وكذا نهيتك ع

بهذا فنقول لو دل النهي على الفساد بهذا المعنى لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والكل
باطل فانتفت الدلالة اما انتفاء الاولين فظاهر اذ لفظ لا تبع مثلا ليس موضوعا للفساد بمعنى
عدم ترتب حكم البيع عليه ولا لمعنى هو جزؤه واما انتفاء الثالث فلان شرطه الملازمة الذهنية
وهي منتفية فانه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب حكمه عليه ولا استبعاد في ان
يقول الشارع نهيتك عن ازالة النجاسة بالماء المغصوب او عن الثوب المغصوب مع حصول
الطهارة ونهيتك عن الذبح بسكين الغير لكن ان فعلت حلت الذبيحة ولا تناقض بخلاف
حرمت عليك الطلاق وامرتك به او الجئتك اياه والوطؤ في الحيض يلحقه احكام الوطي
الصحيح من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول وايضا النهي عن القصد والايقاع
انما يدل اذا صدر عن حكيم على قبحه ووجوب الاخلال به او على كراهيته وقد يكون الفعل قبيحا
ومكروها وحكمه ثابت لان قبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به فانه قد ينهى عن البيع لان الملك
لا يقع به تارة ولانه مفسدة في نفسه وان وقع الملك تارة ولانه يشتغل به عن واجب نحو البيع مع تضيق
وجوب التحريم واذا امكن ذلك امكن ان يكون النهي عن البيع او غيره لغرض مغاير لانتفاء احكامها
لا يقال ينتقض ما ذكرتم بالنهي في العبادات فانه يدل على الفساد لانا نقول قد بينا الاختلاف
في العبادات والمعاملات احتج القائلون بانه يدل على الفساد بوجوه الاول الفعل المنهي عنه معصية
والملك نعمة والمعصية تناسب المنع من النعمة وحصل الاعتبار بعد ظهور المناسبة جميع المناهي الواردة
الثاني المنهي عنه لا يجوز ان يكون منشأ المصلحة الخالصة او الراجحة والا لزم ان يكون الامر والنهي خاليا عن
الحكمة ولا منشأ المصلحة المساوية والا لكان النهي عبثا وايضا الاشتغال بالعبث محذور عند العقلاء والفعل
بالقضاء يفضي الى رفع هذا المحذور فوجب القول به فوجب ان يكون منشأ المفسدة الخالصة او الراجحة
على كلا التقديرين يجب الحكم بالبطلان لاشتماله على عدم تلك المفسدة الثالث قال عم من ادخل في
ديننا ما ليس منه فهو رد والمنهي عنه ليس من الدين فيكون مردودا ولو ترتب حكمه عليه لم يكن مردودا
الرابع الاجماع منعقد على الفساد فانه لم يزل العلماء يستدلون على فساد الزنا والربا بمجرد النهي الخامس النهي
نقيض الامر والامر قد ثبت انه يدل على الاجزاء فالنهي يدل على الفساد السادس النهي يدل على مفسدة
خالصة او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدامها فلا يكون مشروعا قياسا على جميع المناهي الفاسدة
السابع لو ثبت احكام المنهي عنه لكان طريق ذلك الشرع اما امرا او اباحة او ايجابا والكل ذلك يمنع منه
النهي الثامن النهي عن الفعل اذا منع منه وجب ان يكون ما فيه من احكامه التابعة له التابع الاجزاء ينفي

الفساد

الفساد فاذا كان النهي ينفي كون الشيء شرعيا والاجزاء لا يعلم الا شرعا فليس بعد ذلك الا الفساد العاشر
لو لم يحصل من النهي الفساد لم يكن التحريم دليلا عليه فكان لا يحصل من قوله حرمت عليكم امهاتكم فساد نكاحهن الا
وبطلانها والجواب عن الاول افادة الملك عن المعصية نعمة عن انهم فتناسب الشرعية وتمنع الفساد في جميع
المناهي الواردة مع انه يجوز ان يكون الحكم عليه بالصحة مناسبا للنهي فان زوال الملك عن المانع للارتكاب
النهي عنه امر مناسب له وعن الثاني ما تقدم من جواز كون الفساد لا من نفس المنهي عنه بل المنع عن فعل مطلوب
للشارع وعن الثالث ان البيع وقت النداء يوصف بامرين احدهما انه غير مطابق لامر الشرع والثاني انه
سبب الملك والقول بالاول ادخال في الدين ما ليس فيه فكان ردا واما الثاني فلا نم انه ليس من الدين
حتى يكون القول به ردا فانه نفس الشرع وايضا انما يكون مدخلا للزنا وفعل المباح في الدين اذا اعتقد
انه من الدين فان الزاني وفاعل المباح لا يكون مدخلا للزنا والفعل المباح في الدين فلا يخلو اما ان يريد وان
الفاعل لما نهي عنه مدخلا للفعل في الدين او لاحكامه والاول باطل فان المزيل للنجاسة بالماء المغصوب لا يعتقد
ان ذلك من الدين بل يعتقد انه معصية وان اراد والثاني منعنا انه ليس من الدين لا يقال لو فعل الانسان
ذلك معتقدا انه من الدين لزم ان يكون مردودا عليه فلا يثبت احكامه لانا نقول انما يجب ان يكون ردا
من الدين لا غيره وانما يكون كذلك اذا جعلناه بخلاف ما اعتقده كما لو قال انسان من رام الدخول الى داري
فهو مردود افاد انه مردود عن الدار ولا يلزم عدم ثبوت احكامه واجاب قاضي القضاة بوجوه احدها لفظ
الرد يفيد نفي استحقاق الثواب لان الرد ضد القبول والقبول يفيد استحقاق الثواب فلفظ الرد كما ينبئ عن
اقتضاء القبح ونفي استحقاق الثواب ونحن نقول ان المنهي عنه لا يستحق به الثواب الثاني يجب ان يلحق الحكم
باجزاء الفعل ليس من الدين ثم يرده وهذا انما يتوجه على من قال في اسنده لا لان الاجزاء ليس من الدين لا الى
من قال ان الفعل نفسه ليس بعينه من الدين ثم استدل بذلك على انتفاء احكامه الثالث النهي ابلغ من لفظ الرد
لان الطاعات لكافرة مردودة وليست منهيا عنها فاذا لم يظهر دلالة النهي على الفساد فلفظ الرد اولى بذلك الرابع
هذا خبر واحد لا يصح التعلق به في ذلك وعن الرابع بالمنع من رجوع الصحابة الى النهي في الفساد في الجميع وانما
حكموا في كثير من المنهيات بالصحة فلا بد وان يكون احد الحكمين لقرينة فعليكم الترجيح وهو منتف لا لانا لو قلنا
بالفساد لكان الحكم بعدمه في بعض الصور تركا للظاهر ولو قلنا انه لا يقتضي الفساد كان اثباتا للبعض
بدليل منفصل لا يكون تركا للظاهر وعن الخامس لا يلزم من دلالة الامر على الاجزاء دلالة النهي على الفساد لامكان
اشتراك الاشياء المتضادة في الاحكام وعن السادس ما تقدم من ان النهي قد يكون لوصف عارض لا للفساد في
الماهية وعن السابع لا نم انحصار طريق دلالة ثبوت الاحكام في الامر والايجاب والاباحة فانه قد يقول نهيتكم

عن البيع واذا بعته على هذا الوجه فقد ملكته او بالعقل وعن الثامن بالمنع من الملازمة والاحكام تابعة لوجود
الفعل او لصحته في نوع وعن التاسع ان اردتم ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه مرادا وطاعة وقربة فصحيح
وان اردتم نفي الاحكام الشرعية فممنوعة واذا كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب ان لا يستفيد
احدهما من مطلق الامر لا يقال الاجزاء لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيكون فاسدا لانا نقول وفساده لا يعلم
الا شرعا ولا شرع فيه فيكون صحيحا والصواب التوقف عن حكم بصحته او فساد على دليل منفصل العاشر
ان مطلق التحريم لا يدل على الفساد كما قلنا في النهي وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي
في اللغة وعلى الحلية بدليل **البحث السابع** في مواضع من هذا الباب وقع فيها الخلاف الاول قال ابو عبد الله
البصري المنهي عنه اذا كان متى فعل على الوجه المنهي عنه انتفى عنه شرط من شرايطه الشرعية فانه يجب
ان يفسد كبيع الغرر ومتى لم ينتف عنه شرط من شرايطه لم يفسد اعترض ابو الحسين بان الفساد
يجب لو كان ذلك شرطا في صحته ولو لم يكن شرطا في صحته لم يجب فساده ولا فرق بين الشرط
الشرعي وغيره فلا معنى للتقييد بكونه شرعيا وانه اذا فسد لانتفاء شرطه الشرعي فان
علمتم ذلك بلفظ النهي فقد سلمتم ان لفظ النهي يدل على الفساد وان علمتم بقرينة فاخبرونا
عن تلك القرينة لنكون قد اشرتم الى الفرق بين ما يدل على الفساد من النهي وبين ما لا يدل
وان قالوا علمنا ان ذلك شرط في الصحة بدليل غير النهي نحو ان يعلم ان الوضوء شرط في الصلوة
ثم ينهى النبي عم عن الصلوة بغير وضوء فيعلم انها فاسدة بغير وضوء وقد اشار قاضي القضاة
الى ذلك قلنا لا يعلم الفساد بما دل على ان الوضوء شرط في صحتها فانا اذا علمنا ذلك علمنا فساد
الصلوة اذا لم يكن الوضوء سواء نهينا عن الصلوة بغير وضوء اولا الثاني المنهي عنه الفاسد هو
ما يتوصل به الى التحليل محرم في الاصل كاكل الميتة واستحلال الفروج وغير الفاسد ما لم يكن وصلة الى محرم في الاصل
وهذا باطل فان مرادهم ان كان ان الحرام صار به حلالا على التحقيق فهو مناقض لانه اذا صار به حلالا
فهو صحيح غير فاسد اذ لا معنى لكون الوصلة صحيحة الا انها وصلة الى تحليل هذا المحرم من الفروج ثم ههنا
امور نهي عنها وهي وصلة الى تحليل ما كان حراما وهي غير فاسدة كبيع حاضر لباد وهو منهي عنه وقد
صار به ملك الغير حلالا للمشتري وان ارادوا بذلك انه اذا توصل بالمنهي عنه الى تحليل ما هو حرام في نفسه
ولا يجوز ان يصير حلالا لزم تحليل الشيء بنفسه لان معنى كون هذه الوصلة المنهي عنها فاسدة كونها لا توصل
الى تحليل هذا المحرم فكانهم قالوا انما لم يوصل الى اباحة هذا المحرم لانه لا يوصل اليه الثالث النهي عن الفعل
اذا كان لمعنى يختص به اقتضى فساده كبيع الغرر واذا لم يكن لمعنى يختص به لم يقتض فساده كالبيع وقت النداء

وهو باطل

وهو باطل فان المقتضي للفساد هو فقد شرط من شرايط العقد ولا يمتنع ان يرجع ذلك تارة الى الشيء لمعنى يختص به
كما لا يمتنع ان يرجع الى غيره فان بيع المجهول عليه مشتمل على معنى في المتعاقد لا في العقد ومع ذلك فهو فاسد لا يقال
ما يختص العاقد والمعقود عليه فيتعلق بالعقد ويرجع اليه لانا نقول فيجب ان يفسد بيع حاضر لباد لان النهي
عن ذلك انما كان لمعنى في المتعاقدين الرابع قال بعضهم ما نهي عنه لحق الغير لا يفسد وما نهي عنه بشرط وفيه نظر
شرعي فانه يفسد وهذا باطل لان الانسان قد نهي عن بيع ملك غيره لحق ذلك الغير فانه لو اذن
فيه جاز ومع هذا ذلك يفسد العقد لو لم ياذن وفيه نظر ويدخل في هذه الصلوة في الدار المغصوبة
فقال جل الفقهاء وابو اسحق النظام ان الصلوة مجزية مسقطة للفرض ومنع الجبايية
والامامية والظاهرية والزيدية من ذلك لما تقدم ولان صحة الصلوة اما ان يراد بها انها
داخلة تحت القصد وانها تقوم مقام ما يدخل تحت التعبد والاول باطل لاستحالة التعبد
بالقبح والثاني يكفي في نفيه ان لا يدل دليل على انها تقوم مقام ما يدخل تحت التكليف
واذا لم يدل دليل على ذلك ولا هي داخلة تحت التكليف وجب اعادتها لبقاء التعبد
وعلى هذا التقرير لا يجوز صلوة من ستر عورته بثوب مغصوب وعليه المعتزلة واختلفوا
في ستره بثوب مملوك اذا لبس فوقه ثوبا مغصوبا فجوزها بعضهم لان فعله في الثوب الاعلى
ليس من الصلوة ومنعها اخرون لان قيامه وقعوده تصرف في كلا الثوبين وهو الحق عنده
وقالت المعتزلة ايضا ان المودع والغاصب اذا طولب برد الوديعة والغصب فتشاغل بالصلوة
مع اتساع الوقت لا يصح صلوته وان ضاق الوقت بحيث يخاف الفوات لو تشاغل بالرد لم يبطل الصلوة
العلم بتضرر المالك بالتاخير ضررا شديدا وان تضرر بطلت وكذا ان قالوا الوصي وهو يرى من يغرق
او يهلك بنار ورجوا تخلصه بطلت وهو الحق لقبح الصلوة في هذه المواطن اجمع لنا ايمان الغاصب
في الدار المغصوبة فانه حق وطاعة لان ذلك ليس بتصرف في الدار فلا يكون قبيحا وكذا الخروج من
عن الدار التي غصبها فان صلوته صحيحة لان مع المنع ينتفي تحريم العقود واذا اجاز له العقود صحت
صلوته وكذا الوطي في ملكه وقبض يده على رجل فمنعه من التصرف لان ذلك وان كان قبيحا فليس
من الصلوة قالوا والذبح بسكين مغصوبة لا يقتضي تحريم الذبيحة لان الذبح منهي عنه وقبيح الا
انه لما كان وصلة الى اباحة اللحم كان كالبيع الذي هو وصلة الى اباحة التصرف والنهي لا يدل على
فساد مثل ذلك لانه نهي عنه لقبحه في نفسه الا انه ليس بوصلة الى اباحة اللحم وعلمنا ان اللحم ولو
كان الذبح مما تعبدنا به فكذلك الا انا اذا علمنا ان الغرض بالذبح التصدق باللحم وعلمنا ان اللحم يصح

مباحا بالذبح بسكين مغصوبة جاز التصدق به والماء المغصوب اذا ازيل النجاسة والسكين
المغصوبة اذا وقع بها الختان كالمملوك فيجب ازالة هذا القدر من اللحم فلم يبق بعد ازالتها وجوب قطع
ما يجب قطعه في الختان شيء يتوجه الامر اليه فيقتل قالوا والصوم في شهر رمضان مع الخوف على
النفس يسقط به الفرض لانه لم يؤخذ عليه في الصوم افعال وانما اخذ عليه الكف عن المفطرات ولم يجب
عند الامامية لانه قد اخذ عليه فعل نية الصوم ومن حقها ان يكون طاعة وكلف الكف المخصوص عن هذه الافعال
ومن حق الكف عنها ان يكون طاعة حتى يكون صوما والكف مع الخوف معصية وكلف ان ينوي الصوم
وفي ضمن الصوم كونه صوما كونه طاعة فاذا كان الصوم معصية لم يمكن ان ينوي به الطاعة لا يقال
نية الصوم لا يدخل في ضمنها نية الطاعة ولا من حق الصوم ان يكون طاعة لانا نقول يمنع ذلك لانه يجب
ان ينوي فعله متقربا الى الله تعالى وايضا يلزمهم مثله في الصلوة وادعاء الاجماع في احدهما كادعائه في الاخر وقد سأل المعتزلة
انفسهم فقالوا كما لم يبق بعد ازالة النجاسة بالماء المغصوب نجاسة تزال فلم لا يقال مثله في الصلوة في الدار
المغصوبة وان كانت قبيحة فانها تقوم مقام الصلوة الواجبة في المصلحة فلا يبقى بعدها مصلحة واجب
قاضي القضاة بان الامة اجمعت على ان الذي يسقط فرض الصلوة هو ما دخل تحت التكليف ولهذا
لما كانت الصلوة بغير الطهارة غير داخلة تحت التكليف لم تقم مقام الواجب والصلوة في الدار المغصوبة
لم يدخل تحت التكليف قال السيد المرتضى يصح الصلوة في الضيعة المغصوبة لقضاء العادة بان صاحبها لا
يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف كالاذن وكذا من ليس بغاصب لو دخل الدار جاز للعادة بان الناس
يسوغون الصلوة لغير الغاصب اما من صلى وهو يدافع الاخبثين فان صلوته صحيحة لان وجه النهي كان
المدافعة في التثبت والخشوع والطمأنينة الكاملة ونحن نعلم صحة الصلوة ان فقدت هذه وهو يدافع
الاخبثين ومضى على اداء ما يجب عليه ثم قال الايمان اذا جعلناه اعتقادا بالقلب او قولا باللسان صح
في الدار المغصوبة لانا انما نعلق لو فاد على كلا التقديرين بخلاف الصلوة حيث كان بها غاصبا ومتصرفا
في ملك غيره وفيه نظر فان الايمان اذا جعلناه اقرارا باللسان كان تصرفا في ملك الغير باحداثه كونه في
في بعض اعضائه وهو منهي عنه ولزمه تجويز صلوة المومي باجفانه فتدبر هذه البحث الثامن في ان النهي هل
يدل على الصحة ام لا نقل ابو زيد عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن ان النهي يدل على الصحة وخالفهما جماهير
المعتزلة والاشاعرة احتج الجمهور بوجهين احدهما لو دل النهي على الصحة لدل اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه
باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي ان الصحة عبارة عن ترتب احكام الفعل عليه والنهي
لغة انما يدل على طلب الترك الفعل فلا اشعار له بغير ذلك نفيا ولا اثباتا بشيء من الدلالات ثانيهما اجمعنا

على وجود

على وجود النهي من غير صحة كما في بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وقوله دع الصلوة ايام اقرائك
وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلو كان النهي يدل على الصحة لزم صحة هذه المنهيات وليس كذلك بالاجماع
او وجود الدليل من غير وجود مدلوله وهو خلاف الاصل احتجا بان المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني
باطل اما اولا فلان الالفاظ الموضوعة اذا اطلقت انما يراد بها ما وضعت له ظاهرا سواء كان الموضوع
من اللغة او الشرع او العرف ولهذا اذا اطلق الشارع لفظا وكان قد وضع لمعنى حملناه على متعارفه
الشرعي وان افاد غيره من اللغة والعرف واما ثانيا فلانا نعلم انه لم ينه في صوم يوم النحر عن الامساك المطلق
ولا في نكاح الامهات عن الالتقاء وكذا باقي الالفاظ فلم يبق النهي متوجها الا الى الشرعي فنقول ذلك المعنى
الشرعي اما ان يمكن تحققه او لا والثاني باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فثبت الاول واذا امكن تحقق
الصوم الشرعي في يوم النحر ثبت المطلوب فانا الشرعي هو الصحيح المعتبر اذ لو استحال انعقاده لما نهي عنه
فان المحال كما لا يؤمر به [illegible] الاول المنع من وجود عرف الشرع في هذه الاسماء وليس بجيد لما بيناه من ثبوت الحقائق
الشرعية سلمنا انه لم عرفا لكن في الاوامر والنواهي مع وعلى هذا فالنهي انما هو عن التصرف اللغوي دون
الشرعي وليس بجيد فانا قد بينا ان النهي لم يقع في هذه المنهيات عن اللغوي بل عن الشرعي فان الحائض
لم تنه عن الصلوة اللغوية بجواز ان يدعو اجماعا الثالث يمنع ان يكون عرف الشرع البيع المعقد
بل ما يمكن صحته فيحصل الجمع بين الادلة ولا يلزم من كون التصرف ممكن الصحة وقوع الصحة وليس
بجيد فان ممكن الصحة انما هو الصحيح اذ ما لا صحة فيه شرعا لا يمكن صحته شرعا الثالث
ما ذكرتموه يقتضي صرف النهي عن ذات المنهي عنه الى غيره فانه لو كان منهيا عنه في عينه استحال ان يكون
عبادة منعقدة ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه الا ان يدل دليل فلا معنى لترك الظاهر
من غير ضرورة وليس بجيد لانه ما قلناه على صرف النهي الى غيره الرابع لو كانت الصلوة عبارة عن
الصحيحة لدخلت الوضوء وغيره في مسماها والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وليس بجيد فان الشرط
ما ليس جزءا من المسمى ولو قصد بالصلوة بالصحيحة لم يدخل الوضوء فيها ولا غيره من الشرائط فكذا مع
الاطلاق الخامس النقض بالمناهي المذكورة كبيع الملاقيح والمضامين وصلوة الحائض اجماعا بان قوله عم
دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم حمل فيه الصلوة والنكاح على المعنى اللغوي
على خلاف الوضع لدليل دل عليه وقوله لا صلوة الا بطهور نفي لا نهي السادس يجوز حمل النهي على القبيح كما اذا
قال الوكيل لا تبع بيع فاسد فان كان نهيا في القبح لكنه نسخ في الحقيقة باطلا والتحقيق ان الشرعي ليس
منحصرا في الصحيح المعتبر في نظر الشرع اذ ليس بالجملة فالمسئلة لا تخ من تعسف ما البحث التاسع في النهي في

فصل ابو الحسين هنا تفصيلا جيدا فقال النهي عن الاشياء اما ان يكون نهيا عنها عن الجميع او عن
الجمع بينها او نهيا عنها على البدل او عن البدل فالاقسام اربعة الاول النهي عن الجميع بان يقول
الناهي للمخاطب لا تفعل هذا ولا ذاك وهو يوجب عليه الخلو عنها اجمع وتلك الاشياء قسمان الاول
ان يمكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي الثاني ان يمتنع فيقبح الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا
فرق بين ان يكون النهي ايجابا بالخلو من الشيء ونقيضه او ضده ومن ضده اذا لم يكن هناك ضد
غير المنهي عنها الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان الجمع ممكنا جاز النهي اجماعا الا ان
ملجئا الى الجمع بينها فلا يحسن نهيه وان لم يكن الجمع ممكنا استحال النهي عنه لانه عبث الا عند من جوزه
كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا ان فعلت ذاك او لا تفعل ذاك ان فعلت
هذا بان يكون كل واحد منها مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع النهي عن البدل
ويفهم منه امران الاول انه نهي عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد
به البدل وهو غير ممتنع الثاني انه نهي عن ان يفعل احدهما دون الاخر بل يجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر
الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال به واعلم ان جماعة من المعتزلة جوزوا امكان خلو المكلف
من الافعال اجمع كالمستند والمستلقي فكانت الاكوان باقية والباقي مستغن عن المؤثر فح امكن قبح
جميع افعال الجوارح فجاز تناول النهي لها اجمع اما اذا كانت الحال حالا لا يصح خلوه فيها من الافعال
فلا يمكن قبح جميعها والا لزم ان لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه وقد يقبح منه كل افعاله على وجه
ويحسن على اخر فمن دخل زرع غيره على سبيل الغصب فالخروج بنية التخلص حسن وبنية التصرف بنية الفساد
ويمتنع ان يقبح بعض تصرفه على كل حال والنهي عن ضدين على الجمع يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا
فلا يقبح من الحكيم قال السيد المرتضى واعلم انه غير ممتنع في فعلين ان يقبح لكون ما بعده معدوما كما لا
يمتنع ان يكون صالحا اذا كان غيره معدوما فغير ممتنع على هذه الجملة ان ينهى الحكيم عن فعلين مختلفين
على التخيير والبدل بان يقبح كل واحد منهما بشرط عدم الاخر فلا يمكن القول بقبحهما اجمعا على الاطلاق لان
الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا لم يقبح واحد منهما ومتى وجد احدهما قبح لا محالة فالنهي
عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز وليس يجري المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين
لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الاخر وما يجب بعد كونه شرطا في القبح وهذا في المختلفين
اشبه بالصواب وكذا المتماثلان واعلم ان بعضهم منع من تحريم احد امرين لا بعينه وهو خطأ لامكان مثل
لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه وهذا

ام معقول

ام معقول لا شك فيه احتج بان او في النهي للجمع دون التخيير لقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وليس بشيء
لان التحريم هنا من خارج لا من الاية المقصد الخامس في العموم والخصوص وفيه ابواب الاول في العموم وفيه
فصلان الفصل الاول في الفاظه وفيه مباحث البحث الاول في تعريفه قال ابو الحسين العام كلام مستغرق لجميع
ما يصلح له لان المعقول من كون الكلام عاما فان قولنا الرجال عام من حيث استغرق جميع ما يصلح له وكذا لفظ
من في الاستفهام فانها تستغرق كل عاقل ولا يرد التثنية مثل رجلان ولفظ العدد كثلثة رجال فان
ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له فانه يصلح لهذين الرجلين ولهذين الاخرين وكذا ثلثة يصلح لكل ثلثة
من الرجال ولا يستغرقها اجمع ولفظ النكرة عام على البدل فلا يتناوله الحد من حيث الجمع ويتناوله
من حيث البدل لانه يتناول كل رجل على البدل قال وقد زاد قاضي القضاة ما احترز به عن التثنية والجمع
فقال لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة فان التثنية والجمع انما يكونان بزيادة
تدخل على الواحد واعترضه ابو الحسين بانه ينتقض بالعدد فان قولنا عشرة تستغرق احادها بلا زيادة
وانه يخرج منه اسم الجنس اذا دخله اللام مثل الرجل والرجال فان لام الجنس زيادة دخلت على الاسم وفيه
نظر لان العشرة وان استغرقت اجزاءها الا انها لا تستغرق جزئياتها ولا فرق بين العشرة وكل
لفظ يدل على معنى مركب والغالب استعمال الزيادة في اخر الكلمة واعترض على ابي الحسين في حده بوجوه
احدها انه عرف العام بالمستغرق وهو مرادف وليس المراد تعريف اللفظ الثاني انه غير مانع لدخول
ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام الثالث يدخل فيه عشرة وفيه نظر
للمنع من الترادف في العام والمستغرق وقولنا ضرب زيد عمرا جملة والحدود المفرد وعشرة وان استغرقت
احادها لكنها لا تستغرق كل عشرة فهي بمنزلة رجل ورجال وقال السيد المرتضى العموم ما يتناول لفظه
شيئين فصاعدا وينتقض بالمثنى والجموع المنكر واسماء العدد الا ان يجعلها عامة بالنسبة الى ما
يندرج تحتها وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترزنا
بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين لكن بلفظين لا بلفظ واحد
ومن جهتين لا من جهة واحدة واعترض بخروج المعدوم والمستحيل فان مدلولها ليس بشيء والموصولات
لانها ليست بلفظ واحد ويدخل اسماء العدد فان عشرة ليست عامة وهي مع اتحادها تدل على شيئين
فصاعدا وقيل العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا معا فقولنا اللفظ وان اشترك
بين العام والخاص الا انه يفيد اختصاص العموم بالالفاظ لكونه من عوارضها وقولنا الواحد احتراز عن مثل
ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على مسميين ليندرج تحته الموجود والمعدوم ويخرج عنه المطلق كرجل ودرهم واسماء

الاعلام فان النكرة وان صلحت لكل واحد الا انها لا يتناول الجميع معا بل على البدل وقولنا فصاعدا احتراز
عن اثنين وقولنا مطلقا احتراز عن عشرة ومائة ونحوهما ولا حاجة الى قولنا من جهة واحدة في الاحتراز
عن المشتركة والمجازية اما من يعتقد العموم فيهما فلا يكون الحد مع هذا القيد جامعا واما من لا يعتقد
فلان المشترك غير دال على مسمياته معا بل على طريق البدل وكذا الحقيقة والمجاز وفي الحد ما يمنع
من النقض بهما وهو قولنا الدال على مسميين معا وقيل ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مطلقا ضربة فقولنا اشتركت فيه يخرج به نحو عشرة ومطلقا يخرج المعهود وضربة يخرج
نحو رجل وفيه نظر فانه تعريف بالاخفى ومع ذلك فهو مردود لان قوله مسميات ان عنى بها انها
مسميات باسم العام فهو خطأ وان عنى به مطلق التسمية دخل فيه نحو عشرة ولا يخرج بقوله باعتبار
امر اشتركت فيه فان العشرة دلت على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه وهو الانضمام وقال فخر الدين
الرازي العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فان الرجال مستغرق لجميع ما يصلح
له ولا يدخل عليه النكرات لعدم استغراق الخمسة لكل خمسة وبحسب وضع واحد المشترك والحقيقة
والمجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا وفيه نظر فان المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له
وكذا الحقيقة والمجاز وقيل انه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر فخرج باللفظ المعاني العامة
والالفاظ المركبة وبالدال الجمع المنكر فانه يتناول لجميع الاعداد على وجه الصلاحية لا الدلالة وعلى شيئين
عن النكرة المثبتة ومن غير حصر اسماء الاعداد وفيه نظر لان الجمع المنكر يدل على شيئين فصاعدا من غير
حصر والاقرب ان العام هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده
فخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمروا وبالباقي النكرة ومع تعدد موارده الدال على معنى واحد ولا ينتقض
باسماء العدد لتناولها ما لا يتناهى من مراتبها قوة وعدمه فعلا **البحث الثاني** في معروضه اختلف الناس
في ان العموم هل هو من عوارض المعاني بعد اتفاقهم على انه من عوارض الالفاظ حقيقة فقال قوم الاكثر
انه ليس حقيقة فيها وهو اختيار ابي الحسين البصري والغزالي والسيد المرتضى وجماعة من المحققين وقال الاقل
انه حقيقة فيها والذين منعوا الاطلاق حقيقة اختلفوا في الاطلاق مجازا فنفاه قوم واثبته آخرون
لنا انه لو كان حقيقة في المعنى لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لكونه من علامات
الحقيقة واما بطلان التالي فظ فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة اذ لا يوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة
في امداد الاشارة اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فانا لم نجعل العموم من عوارض
كل معنى حتى ينتقض بمثل زيد وعمرو بل جعلناه عارضا للكلي ذي افراد متعددة فلا يرد ما ذكرتموه

نقضا

نقضا وايضا فان اسماء هذه المعاني لا يعرض بها العموم حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده
في المعاني يبطل عروضه لها حقيقة كان عدم اطراده في الالفاظ يبطل عروضه لها حقيقة ايضا احتج
المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا اطلاقا شائعا عم العطاء الانعام والخصب والخير والمطر وغيرها
وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة واجيب بان من لوازم العام
ان يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء الحاصل لزيد غير الحاصل
لعمرو وكذا المطر وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان وحقيقة عموم المطر والخصب ان يكون بجملته
حاصلا لكل واحد وهو مستحيل بل لجملة المطر يحصل لجملة الناس واجزاؤه لاجزائهم اما اللفظ المشترك
فانه يتناول لهذا ولهذا على جهة واحدة وليس يتناول جزء منه لشخص وجزء منه لآخر وليس في الوجود
فعل واحد هو عطاء ويكون نسبته الى زيد وعمرو واحدة ويكون حقيقة واحدة في الفعل وكذا الرجل
الموجود في الاعيان وفي الاذهان وفي اللسان فالعيني لا عموم فيه اذ ليس في الوجود رجل مطلق بل اما
زيد واما عمرو وليس يشملهما شيء واحد وهو الرجولية واما في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته
الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات واما الذهني فالرجل
يسمى كليا من حيث ان العقل اذا شاهد صورة زيد واستفاد معنى الرجل فاذا رأى عمروا لم يستفد منه صورة
اخرى وكان ما اخذه اولا نسبته الى عمرو المتجدد كنسبته الى زيد الاول فهذا معنى كليته ويجوز ان يسمى عاما
بهذا الاعتبار من حيث انه متحد مطابق بماهيته لمعاني الجزئيات المندرجة تحته من جهة واحدة كمطابقة
اللفظ العام لمدلولاته واذا كان عروض العموم للفظ انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني الداخلة تحته
من جهة واحدة فهذا بعينه متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فامتنع اطلاق العموم عليها لكن
بنوع من المجاز **البحث الثالث** في الفرق بين المطلق والعام اعلم ان كل شيء متحقق في الاعيان او متصور
في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها عما عداه ويكون هو لها لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة وقد
يعرض لها عوارض وتتصف بامور وتلك العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم
من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او من العوارض
المفارقة سواء كانت ايجابا او سلبا فاذا تقرر هذا فنقول المطلق هو اللفظ الدال على تلك الحقيقة
من حيث هي هي لا باعتبار كونها واحدة او كثيرة او عامة او خاصة بل ولا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات
فان اعتبار تجردها مغاير لاعتبارها من حيث هي هي فالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا الواحد
ولا الكثير ولا العام ولا الخاص بل هو صالح لعروض اي هذه الامور فرض فالحيوان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا

واذا اخذ باعتبار عروض العموم كان عاما اذا لم يكن الكثرة معينة وكانت شاملة وان كانت معينة
فهو اسم العدد وان لم يكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما فرق
بين اخذ الماهية صالحة للعروض واخذها مع العروض والفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق
هو اللفظ الدال على الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت لا ينفك عنهما والنكرة لفظ دال
على الماهية بقيد وحدة غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وبهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وكونه غير معين قيدان زايدان على الماهية **البحث الرابع** في اقسام العام
المفيد للعموم اما ان يكون افادته لغة او عرفا او عقلا فالاول اما ان يفيده على الجمع او على البدل والذي
يفيده على الجمع اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن بها ما وجب عمومه والموضوع للعموم
اما ان يتناول العالمين وغيرهم كاي في المجازاة والاستفهام او غير العالمين ولا انتم عابدون ما اعبد او
البعض كمتى في المجازاة المختصة بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان او يتناولهما معا كلفظ
كل واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت وهو لام الجنس الداخلة على الجمع كالرجال والاضافة
كعبيدي واما في العدم كالنكرة المنفية واما المفيد للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على الخلاف من ابحاثها
في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم جميع وجوه الاستمتاع
واما المفيد عقلا وهي ثلثة **الاول** ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت
العلة **الثاني** ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سؤال السايل مثل ان يسئل عمن افطر فيقول
عليه الكفارة فيعم العموم لكل مفطر **الثالث** دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سايمة الغنم
زكوة فانه يدل على النفي في كل ما ليس بسايمة واعلم ان اللفظ اما خاص مطلقا وهو ما يمنع من الشركة
كزيد وعمرو واما عام مطلقا كالمعلوم والمذكور فانه لا يخرج منه معدوم ولا موجود واما عام وخاص
ما بالاضافة كالمؤمنين فانه عام باعتبار شموله لاحاد المؤمنين خاص بالاضافة الى جملتهم فانه يتناولهم
خاصة دون المشركين فهو عام باعتبار شموله لما شمله وخاص باعتبار اقتصاره على ما شمله وقصوره
عما لا يشمله ومن هنا قيل العموم فلا الفاظ عام مطلق فان المعلوم لا يتناول المجهول والمذكور لا يتناول
المسكوت عنه **البحث الخامس** في اثبات صيغه اختلف الناس في ذلك فذهبت المرجئة الى ان العموم
لا صيغة له تخصه في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى وذهب جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء
الى ان العموم صيغة تخصه وهي اقسام يأتي بيانها انشاء الله وذهب اخرون الى ان كل صيغة يدعى فيها العموم
فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما عداه ونقل عن الاشعري مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص والوقف

ووافقه القاضي

ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي
فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي لنا المعقول والمنقول اما المعقول
فوجهان **احدهما** القدرة على وضع الفاظ العموم ثابتة بالضرورة والداعي موجود فان الحاجة ماسة
الى اعلام الغير معنى العموم والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده وهو معنى ظاهر مشهور بين الناس
يكثر من اولئهم له ويحتاجون في اكثر محاوراتهم اليه ولا مفسدة فيه ولا مانع عقلا ونقلا واذا ثبت القدرة
على الفعل والداعي وانتفى الصارف وجب وجود الفعل اعترض الغزالي عليه بانه قياس في اللغة سلمنا
الوجوب لكن تمنع عصمة الواضع حتى لا يخالف الحكمة سلمنا لكن تمنع عدم الوضع فان المشترك موضوع
ولا يخرج عن الوضع باشتراكه والجواب انا لم نستدل بما ذكرناه على اللغة قياسا بل استدللنا بوجود العلة
على وجود المعلول ولا نعني بالواجب هنا الذي يستحق تاركه الذم حتى يشترط العصمة وانما ضممنا الى
دليلنا ان الاصل عدم الاشتراك ثم المعد **ثانيهما** معنى العموم ظاهر مشهور يجري مجرى السماء والارض وغيرهما
في ظهورهما وشدة الحاجة الى العبارة عنهما ولا مانع هناك من الوضع فكما يجزم مع هذه الاوصاف ان يتوالى
الاعصار لاهل اللغة ولا يضعون للسماء والارض لفظا يختص كل واحد منهما مع انهم قد وضعوا الاسماء
المعانية وربما لا حاجة شديدة اليه بل قد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرة كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق
ولا يضعوا له اسماء تدل عليه وكيف يجوز من الامم العظيمة في الاعصار المترادفة ان يضعوا الاسماء الكثيرة
للمعنى الواحد وان يضعوا الفاظا لاصطلاحات خاصة ويعدلوا عن وضع لفظ يختص بمعنى ظاهر الا يقال
لا يمتنع من الامم اهمال ذلك فان العرب مع كثرتهم لم يضعوا الفعل الحال عبارة مختصة دون الفعل المستقبل
ولا وضعوا للاعتماد سفلا ولا للاعتماد علوا ولا لرايحة الكافور ولا التكون فيه بعينه وغيره الفاظا تختص مع
ظهورها وشدة الحاجة الى التعبير عنها لانا نقول اجاب قاضي القضاة بمنع ظهورها فلذلك لم يضعوا لها الفاظا
اعترض ابو الحسين بانه لا شيء اظهر من رايحة الكافور ومغايرتها لرايحة المسك والاعتماد والمرافعة ثم اجاب
بانا وجدنا للشيء لفظا عبارة يدل على التعبير عنه اما مفردة او مركبة وعند خصومنا ليس في اللغة كلام مفرد
ولا مركب يدل على الاستغراق وحده وهذه الاشياء لها عبارات يعرف بها وهي اسماء مضافة فاذا
قلنا رايحة المسك والاعتماد سفلا وعلوا تميزت هذه المعاني من غيرها ثم اعترض نفسه بان الاشتراك
بين الاستغراق والبعض معنى معقول تشتد الحاجة الى التعبير عنه ويدعوا الضرورة الى ان يجعل
المتكلم غيره في شك من استغراق كلامه او قصره على البعض فلينبغي ان يكون في اللغة لفظ يفيده
واجاب بحصول ذلك بالترديد فنقول جائني اما كل الناس او بعضهم فان قالوا ان في اللغة ما يفيد

الاستغراق وهو قولنا استغراق ونحن نعلم قلنا مذهبكم خلاف ذلك وهو ان حسن الاستفهام
والتاكيد والاستثناء يدل على عدم الاستغراق ونحن نعلم حسن استغرقت اكل الخبز الا هذا
الرغيف وحسن الاستفهام فالتاكيد فنقول استغرقت اكل الخبز كله لا يقال الاستغراق مستغنى
عنه بان يعتقد المتكلم الاشخاص الداخلين تحت حكم لانا نقول قد يريد الانسان ان يعبر عن جميع
الناس ليدل على حكم شامل لهم ويمتنع ان يعدهم واحدا واحدا ولا يكفي التعليل في التعميم مثل كل
من دخل داري ضربته لانه دخل داري لخفاء علل اكثر الاحكام كما اذا اراد ان يخبر بان كل انسان في الدار
نائم او ضارب وغيرهما مما يكثر عدده ولم يعرف علة ذلك وقد يختلف التعليل بالنسبة الى الاشخاص فلا
يمكن تعميم العلة فيهم لا يقال انما يلزم ذلك لو كانت اللغة وضعية حتى اذا وضعوا اسماء الغرض يجد
قائم في الاستغراق وجب ان يضعوا له كلاما الفظ ولا يلزم لو كانت توقيفية لانا نقول على تقدير
التوقيف يجب اذا لم يوقفوا على وضع كلام لمعنى تشتد حاجتهم الى التعبير عنه ان يضعوا له كما ان المستحدث
للصناعة يلتجي الى وضع اسم لها وان كان اصل الوضع ليس له وكذا من ولد له ولد واذا وجب ذلك في
الشخص الواحد فالامم الكثيرة في الازمنة المتطاولة المتصلة اولى بوجوب ذلك واما المنقول فمن
وجوه الاول لو كانت الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص كما ذهب اليه القايلون
بانه لا صيغة للعموم مخصصة لكان التاكيد يزيد كل الاشتباه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الشرطية انه اذا قال رايت القوم كلهم اجمعين يكون قد اكد لفظة كل وهي مشتركة بين الاستغراق
وما تحته من الجموع والتاكيد يفيد تقوية المعنى فيلزم زيادة الالتباس والابهام وهو باطل قطعا
للعلم بان مقاصد اهل اللغة في ذلك الايضاح دون توكيد الاشتراك ولو ارادوا بالتاكيد الابهام
لم يعتمد واليه هذا التاكيد ولفظ اجمعين عندهم مشتركة ايضا وكل من دل على شيء بدلالة ثم تابع
بين الادلة عليه لانه يتاكد ذلك المدلول وجرى قولنا رايت القوم كلهم اجمعين مجرى رايت جمعا
اما كل القوم او بعضهم ثم تكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى فانه يكون مؤكدا للالتباس الثاني لو كان
لفظ كل وما اشبهها من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق والبعض لجاز ان يكون لفظ
كل مؤكدة للبعض كما جاز ان يكون مؤكدة للاستغراق والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان كل واحد من هذه الالفاظ حقيقة في الكل وحقيقة في البعض فلو جاز ان يتاكد به
باللفظة الكل جاز ان يتاكد بها البعض لا يقال ان لفظة كل واجمعين اكثر استعمالا في الاستغراق
من غيره لانا نقول ان كانت حقيقتها الاستغراق خاصة فهو مذهبنا وان كانت مشتركة لزم ما قلناه

ولا يلزم

لم يعتمد لوام

ولا يلزم من غلبتها زوال الاشتراك والا فهو مطلوبنا لا يقال اذا قال رايت الناس كلهم اجمعين علمنا
انه راى الكثرة فما لو قال رايتهم كلهم او رايتهم اجمعين لانا نقول اذا كانت كل واحد من لفظي كل واجمعين
لا يفيد هذه الكثرة وجب عليه الاجتماع مثله لان المركب من الكلام انما يفيد تركيب معانيه مفردة فقط
دون شيء زايد الثالث قال قاضي القضاة الذي يفسد قول الذاهبين لان لفظ العموم مشترك بين
الاستغراق وبين ما دونه ان اهل اللغة فصلوا بين لفظ العموم وبين النكرة المنكر كرجل ولن يتم
ذلك الا مع القول بان في العموم ضربا من الاستغراق واعترض بان ذلك يتم بدون ما ذكره لان
النكرة في الاثبات يتناول واحدا غير معين ولفظ العموم يفيد الجمع المستغرق وغير المستغرق
على البدل الرابع فرق اهل اللغة بين تاكيد العموم وتاكيد الخصوص فقالوا رايت زيدا نفسه
ولم يقولوا اجمعين وقالوا رايت القوم اجمعين ولم يقولوا نفسه فكما اختلف التاكيد لا بالقصد
فكذا يجب اختلاف المؤكد لا بالقصد وهذه الدلالة يبطل بها من قول من جعل اللفظ العام للخصوص
خاصة لا للجمع المشترك بين كل المجموع ولا يقع على الواحد الا مجازا الخامس من اراد ان يخبر عن الاستغراق
فلا بد له من استعمال هذه الالفاظ التي يدعى انها للعموم فيجب ان يكون موضوعة له لانه لا مندوحة
عنها وجرى مجرى كل الحقايق التي يدعى انها للعموم بفزع الى العبارات الموضوعة لها احتج منكر العموم
بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع
واما ان يكون نقليا وهو باطل اذ لا تواتر ولا العرف في الكل والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن و
المسئلة علمية فلا يجوز الاستدلال فيها بالظن والجواب المنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرأ
اللغات علم بالضرورة كون لفظ كل وجميع للعموم سلمناه لكن نعلم بالعقل ولا مجال في اللغات
بواسطة مقدمات نقلية سلمنا لكن جاز التمسك في هذه بالاحاد ونمنع كونها علمية واحتج القا
بالخصوص بوجوه احدها الخصوص متيقن والعموم محتمل فجعله على المتيقن اولى الثاني غالب
استعمال هذه الصيغ في الخصوص كما يقال جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة وانفقت
دراهمي وغير ذلك والاصل صرف الاغلب الى الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن
دخل داري فاعط درهما فانه لا يحسن منه الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن
ارادة الجميع وجعل الصيغة حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه اولى مما يحسن لان الاستفهام
طلب الفهم وطلب الفهم عند حصول المقتضي للفهم عبث لكن من المعلوم حسن ان يقول كل الرجال اكرم
وكل داخل اعطه او بعضهم حتى الفساق الرابع لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد به

الخصوص يلزم كذب المخبر كما لو قال رأيت عشرين وكان قد رأى عشرة بخلاف ما اذا كانت للخصوص
واريد بها العموم الخامس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها شيئا غير ما افاده وذلك عبث لو كانت
للعموم لكان الاستثناء نقضا لافادة الاستغراق باول الكلام ثم بالاستثناء رجع عن ذلك [illegible]
كما لو قال ضربت كل من في الدار ثم يقول لم اضرب كل من في الدار ولان العموم لو استغرق لكان قوله
ضربت الكل بمنزلة ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم يقول الا زيدا ولما لم يحسن هنا فكذا ثم وطاحت
ثم دل على انها ليست للاستغراق السادس لو كانت من للعموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا يفيده الواحد
ولا كثرة بعد الاستغراق فلا يجمع والتالي باطل لقولهم منان ومنون السابع يصح ادخال لفظي كل
وبعض على ما ادعيتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمته وبعض من دخل داري من غير تكرير ولا نقض
والجواب عن الاول المنع من تيقن الخصوص والا لم يكن العموم محتملا وانتم قد اعترفتم به سلمنا لكن ذلك
لا يدل على انه حقيقة في الخصوص فان الثلاثة متيقنة الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظ العشرة حقيقة
في الثلاثة ومجازا في الاربعة لا يقال الزيادة على الثلاثة في العشرة متيقنة لانا نقول لو كانت متيقنة
لامتنع الاستثناء سلمنا لكن يعارض بكونه حقيقة في العموم اذ من المحتمل ان يكون مراد المتكلم
العموم فلو حمل اللفظ على الخصوص لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل على العموم
وليس احدهما اولى من الاخر وعن الثانية بالمنع من كونها للخصوص في الامثلة سلمنا لكن تمنع
غلبة الاستعمال وما ذكرتموه من الامثلة وغيرها نادر بالنسبة الى مصادر العموم في هذه الصيغ
سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان المجازات العرفية غالبة ولم يخرج عن كونها مجازات
فيما غلب استعمالها فيه وعن الثالث حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها
حقيقة في العموم اذ التاكيد امر مطلوب كما اذا قال رأيت السلطان حسن ان يستفهم بل رأيت
السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يقتضي كونه حقيقة
فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن جميع الاقسام الممكنة ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجوز عليه السهو او ممن لا يجوز عليه
والاول قد يحسن لغير ما ذكرتم وذلك لوجوه الاول ربما ظن السامع ان القائل غير متحفظ
في كلامه وهو كالساهي فيستفهم حتى اذا كان ساهيا زال سهوه فاخبر عن تيقن ولهذا يحسن
ان يجاب عن الاستفهام بغير ما وقع عن الاخبار بعين ما وقع عليه الاستفهام الثاني قد يظن
السامع لاجل امارة ان المتكلم قد اخبر بالعام عن جماعة على سبيل المجاز وتشتد عناية السامع الى [illegible]

فيستفهم

فيستفهم ليعلم المتكلم شدة اهتمامه فلا يتجاوز بكلامه ولهذا اذا قال رأيت كل من في الدار فيقال
ارأيت زيدا فيهم فاذا قال نعم زالت الشبهة لعلة احتمال الخاص وقد لا يتحقق قرينة فيدعو
معرفته لشدة اهتمام السائل الى ان يقول لا تحقق رؤيته الثالث قد يستفهم طلبا لتقوية
الظن الرابع ان يوجد قرينة يقتضي التخصيص مثل ما لو قال ضربت كل من في الدار وكان فيها الوزير
فان الظن يقتضي بعدم ضربه ومع التعارض يحتاج الى الاستفهام ليقع الجواب بخاص لا يقبل
التخصيص واما ان وقع ممن لا يجوز عليه السهو فلذلك لان دلالة الخاص اقوى فيطلب الخاص
بعد العام تحصيلا لتلك القوة وعن الرابع ان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجاز مع صلوحه كما لو قال
رأيت اسدا بخلاف العشرة والعشرين فان لفظة عشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا مجازا وعن
الخامس ان المراد بالتاكيد التقوية والعلم بعدم مجازفة المتكلم وعدم ارادة التخصيص وانهم
المتكلم اما ان يجوز عليه السهو فيحسن التاكيد لما تقدم او لا يجوز فيفيد قوة الظن ويعارض
بجواز تاكيد التخصيص مثل جاء زيد نفسه وتاكيد الفاظ العدد مثل عشرة كاملة ولان التاكيد
تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لتاكد ذلك الاشتراك على ما تقرر به لا يقال
التاكيد معين اللفظ لاحد مفهوميه لانا نقول لانه يكون بيانا لا تاكيدا وعن السادس النقض
بالفاظ العدد فانها صريحة في ذلك العدد مع صحة الاستثناء منه والفرق بين الاستثناء والنقض
ان الاستثناء متصل كالجزء من الكلام لعدم استقلاله فيجب تعلقه بما تقدم فيصير الجملة شيئا واحدا
فيفيد ارادة ما عدا المستثنى بخلاف ضربت كل من في الدار ولم اضرب كل من في الدار لاستقلال كل واحد
من الكلامين بنفسه فلا حاجة الى تعلقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب الجميع والاخر
نفيه وكان نقضا واما الثاني فلا جامع فيه ثم الفرق ان الاستثناء اخراج بعض من كل بخلاف ضربت
زيدا وعمرا الا زيدا لانصراف الا زيدا الى زيد لا الى عمرو ولان زيدا ليس بجزء منه ولانهما معا
لاستقلال كل منهما بنفسه فلا يشملهما لفظ واحد هو كل لهما فيكون الاستثناء قد دل على ان لفظ الكل
مستعملة فيما عداه فصار بعضا بخلاف رأيت كل الناس الا زيدا وانهم كونه حقيقة في الاستغراق لا
ينافي جواز التجوز بغيره والاستثناء دليل على استعمال المجاز منه ثم نقول لفظ العموم الاستغراق مع
التجرد عن الاستثناء او مع عدمه فان قالوا بالاول ولم يتجوزه في الاستثناء فلا يكون نقضا
وان قالوا بالثاني منعنا ذلك على ان العموم انما يستغرق ما دخل عليه فاذا كان معه استثناء فهو
داخل على ما عدا المستثنى وهو مستغرق له ولم يكن الاستثناء نقضا فانه لا فرق بين قولنا كل

من في الدار الا بني تميم وبين قولنا كل من في الدار من غير بني تميم لان كل واحد منهما يفهم عموم الحكم
فيمن عدا بني تميم ومن ثم لم يستعمل كل في غير ظاهرها ولا يكون الاستثناء نقضا والحاصل ان العموم
فيما عدا المستثنى منه كالمقيد بالشرط والصفة وكما لا يمنع العموم المشروط كذا العموم المستثنى
بعضه وعن السابع انه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة وانما هو اشباع الحركة ولهذا
زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انما يجمع حالة الوقف اذ احكي حكى بها الجمع
المنكور لا يكون للعموم وعن الثامن ان لفظ العموم قد يستعمل في جزءه مجازا من غير نقص وقد
يؤكد فلا يكون مكررا احتج القايلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى عمومها
قد استعملت في العموم تارة ولا نزاع فيه وفي الخصوص اخرى فانه من قال من دخل داري وهبته
قل ما يريد به العموم والاستعمال دليل الحقيقة في كلا المعنيين فيكون مشتركا فان الظاهر من استعمال
اللفظ في شيء كونه حقيقة فيه ولانه الاصل والا لتعذر علينا الحكم بكون اللفظ حقيقة في شيء
اذ لا طريق سواه ولانه لو لم يكن حقيقة في العموم والخصوص لكان مجازا في احدهما واللفظ
لا يستعمل في المجاز الا مع قرينة والاصل بخلاف ولان القرينة ان عرفت ضرورة امتنع وقوع
الخلاف فيها ولا نعرف نظرا لانا اذا نظرنا في ادلة المثبتين لهذا القرينة لم نجد فيها ما يدل عليه
الثاني حسن الاستفهام عن ارادة الجميع او البعض يدل على اشتراكه فيهما والجواب عن الاول انه ادعي
ان الاستعمال لا يكون الا مع الحقيقة مع بطل المجاز وان سلمت جوازا قترانه مع المجاز لم يبق مطلق
الاستعمال دليلا على الحقيقة لا يقال الاستعمال مع كون المجاز على خلاف الاصل دليل على الحقيقة لانا نقول
قولك المجاز على خلاف الاصل فيه والمسئلة عندك جلية وانكم فالاشتراك على خلاف الاصل ايضا والمجاز
خير منه عند التعارض وفساد طريق اخر على كون اللفظ حقيقة لا يدل على صحة هذا الطريق اعني   ويمنع عدم القرينة م
الاستعمال لانا قد بينا فساده فلا يصير صحيحا لفساد غيره فيمتنع انحصار الطريق فيه والضروري
قد ينازع فيه الاول واكثر اهل اللغة سلموا العموم سلمنا لكن لا نم انه لم يوجد ما يدل على المجاز في
الخصوص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والسيد المرتضى على هذا عول وكلامه يدل على المطابقة
ما يدل الا انه على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع كونه شرع في الاستدلال على كونها مشتركة
بين العموم والخصوص وعن الثانية ما تقدم من ان حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك احتج القايلون
بالتعميم في الامر والنهي دون الخبر بانعقاد الاجماع على التكليف باوامر عامة ونواه عامة فلو لم يكن
الامر والنهي للعموم لما تم التكليف او كان تكليفا بما لا يطاق واما الخبر فلا فرق بين الامر والخبر فانه

كما وقع

كما وقع التكليف باوامر عامة كذا وقع التكليف بالاخبار العامة مثل الله خالق كل شيء فليس في التكليف
لانه يجوز وروده بالمجهول من غير بيان كقوله وكم اهلكنا قبلهم من قرن والجواب قد امرنا بالتكليف
بالاخبار العامة مثل انه خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد للانزجار
عن المعاصي والانقياد الى فعل الطاعات واذا تساوى التكليف فلا فايدة في الفرق بين الامر والخبر وفيه
نظر فان العموم قد يجامع الخبر البحث السادس في صيغ العموم وفيه مطالب الاول في ان لفظتي كل وجميع
للعموم ويدل عليه وجوه احدها قولنا ان جائني كل فقيه بينا فقد عرفنا جائني كل فقيه وانه يستعمل
كل منهما في تكذيب الاخر وانما يتحقق التناقض اذا كان كل للاستغراق لان النفي عن الكل لا ينافيه
الثبوت في البعض وفيه نظر لان التناقض لا يتوقف على ان يكون كل للعموم فانه على تقدير ان
يكون سور ايجاب جزئي يكون نفيه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس ولا واحد
من الناس بكاتب وانهم يكفي في التناقض اتحاد المورد الثاني لفظ الكل والبعض متقابلان
وانما يحصل التقابل لو كانت لفظة الكل غير محتملة للبعض وفيه نظر فان القايلين بالخصوص
يمنعون من التقابل بينهما سلمنا لكن يكفي في التقابل احتمال كل للعموم دون البعض الثالث سبق الفهم دليل
الحقيقة واذا قال رايت كل من في الدار سبق الفهم الى انه راى الجميع ولو كان لفظ الكل مشتركا بين
الجميع والبعض لما حصل السبق كما في الالفاظ المشتركة الرابع لو قال السيد لعبده كل من دخل فاعطه
درهما فلو لم يعط العبد كل داخل لم يتوجه عليه ذم ولو اعطى طويلا فقال السيد لم اعطيته مع اني اردت
القصار كان للعبد ان يقول انك امرتني باعطاء الجميع دون القصار وهذا قد دخل وكل عاقل يعلم
لام السيد على نفيه وعذر العبد على فعله ولو انعكس الحال فاعطى العبد الطوال خاصة ومنع القصار
كان للسيد لومه على منع القصار ولا يقبل عذر العبد بان فلانا قصير ولفظ السيد عام فلعله اراد
الطوال واستحق العبد المواخذة وفيه نظر لان القايل بعدم العموم يمنع من عدم توجه الذم باعطاء
الجميع قبل الاستفهام ولوم السيد على منع القصار لا باعتبار العموم بل باعتباره التخصيص مع احتمال اللفظ
لهما خاصة على السوية الخامس لو قال اعتقت كل عبيدي وكل نسائي طوالق حكم بعتق الجميع وطلاق
النسوة بخلاف ما لو قال غانم حر وله عبدان اسم كل منهما غانم فانه يجب ان يستفهم من مراده ولو كان
لفظ الكل مشتركا لما افترق البابان ولوجب الاستفسار فيه كما في غانم السادس الفرق بين جائني فقهاء وجائني   جائني فقهاء وجائني
كل الفقهاء ولولا دلالة الثانية على الاستغراق لما بقي فرق وفيه نظر لان الاشتراك في الثانية دون الاول
كاف فيه السابع التجاء اهل اللغة عند ارادة التعبير عن الاستغراق الى استعمال لفظتي كل والجميع دون الجمع المنكر

يدل على العمومية وكلما فرض من القراين يمكن فرض عدمه حتى انه لو كتب كتابا وقال اعملوا
بكل ما فيه عم مع عدم القرينة والاعمى يفهم العموم مع عدم وقوفه على القراين البصرية لفقدانه
والسمعية لفرض عدمها الثامن سمع عثمان قول لبيد وكل نعيم لا محالة زايل فقال له كذبت
فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان كاذبا التاسع لو قال رايت كل من في البلد

٣ وفيه نظر لمعارضة قول عثمان بقول الشاعر صح

عد كاذبا بتصريحه بعدم روية البعض وفيه نظر للمنع من تكذيبه العاشر لو قال كل الناس
علما كذبه كل الناس وقيل ليسوا علماء ولو لم يكن كل للعموم لما صح التكذيب لجواز تناول
كل واحد منهما غير من تناوله الاخر للمنع من تكذيبه الحادي عشر لو كان قول القايل كل لا يفيد العموم

وفيه م

ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول القايل كلهم بيانا لاحد
الامرين فما دخل عليه لا تاكيد له كما لو قال رايت عينا باصرة الثاني عشر لو قال اعط كل من دخل
دارها حسن استثناء كل عدد شيئا سوى الجميع واستثناء اي واحد شئناه على الاطلاق
والعلم بحسن الاستثناء معلوم من عادة اهل اللغة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل لوجوه
احدها المستثنى من الجنس لابد وان يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان يعتبر الوجوب مع هذه
الصحة اولا والثاني باطل والا لما بقي الفرق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف لاشتراكهما
في الصحة والتالي باطل للعلم من اهل اللغة بالفرق فالمقدم مثله فوجب ان يكون الجمع المستغرق
يفيد العموم الثاني الاستثناء اخراج وانما يتحقق مع الدخول الثالث اكثر اهل اللغة عليه
وقول الاكثر حجة ولاجماعهم على انه اخراج جزء من كل والجزء يجب كونه جزءا للكل الرابع الاستثناء
من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيكون في غيره كذا اما الصغرى فبالاجماع فانه
لو قال له عندي عشرة الا درهما لزمه تسعة ولو قال عشرة ولم يستثن لزمه عشرة واما الثانية
فلانه لولاه لزم اما الاشتراك او المجاز وكلاهما خلاف الاصل الخامس لو صح الاستثناء لاخراج
ما يصح لا ما يجب لصح اضرب رجلا الا زيدا لصلاحية دخوله تحت لفظة رجل ولصح رايت رجلا
الا زيدا وفيه نظر لبطلان الاستثناء المستغرق وعدم دلالة رجل على التعدد فان قيل الاستثناء
لا يوجب التعميم فانه يصح من جميع القلة كالافعل والافعال والفعلة والافعلة وجمع السلامة اي فرع
شيئا مع ان شيئا منها لا يقتضي العموم بالاجماع ولانه يصح اصحب جمعا من الفقهاء الا فلانا ومعلوم
ان المستثنى هنا لا يجب دخوله تحت المستثنى منه المنكر ولانه يصح صل الا في اليوم الفلاني ولقينا
ان يستثنى ما شئنا من الايام ولو كان الاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله لكان الامر يقتضي الدوام

والفور

والفور وقد تقدم بطلانهما سلمنا لكن يمنع استثناء كل واحد من قوله كل من دخل داري اكرمه فانه
لا يحسن استثناء الملايكة والجن واللصوص ولا ملك الهند ولا ملك الصين وهو كثير النظاير
سلمنا لكن لا نم ان الاستثناء يقتضي وجوب الدخول لولاه فانه يصح الاستثناء من غير الجنس اجماعا
مع عدم الدخول وجوبا وصلاحية سلمنا لكن لا نم انه لولا الوجوب لم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع
المعرف والمنكر لجواز ان يكون الفرق غير ما ذكرتم سلمنا لكن معنا ما يدل على الاكتفاء بالصحة وهو ان الصحة
اعم من الوجوب فحمل اللفظ على الصحة حمل على الاعم فايدة ويحسن اكرم جمعا من العلماء الا زيدا واقتل
فرقة من الكفار الا فلانا مع عدم وجوب الدخول والا لكان المنكر للاستغراق سلمنا لكن ما ذكرتم
انما يتم لو لم يجز المناقضة على الواضع حتى يتم الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة نعم
لو ثبت ان اللغات توقيفية تم ذلك لكن ذلك غير معلوم سلمنا دلالة الاستثناء على العموم
لكنه يدل على عدمه لانه لو كان للعموم لكان الاستثناء نقضا والجواب يمنع حسن استثناء اي
عدد شينا من جملة القلة فانه يصح اكلت الارغفة الا الف رغيف ولا يصح لو قال اكلت كل
الارغفة الا الف رغيف وفيه نظر لان الاستقباح هنا لخصوص المادة وكون الاستثناء في بعض
جمعا من الفقهاء الا زيدا يخرج ما لولاه لصح فلم قلتم انه في ساير الصور كذلك على انا نمنع حسن ذلك في اللغة
ولهذا يتناولونه ويقولون في اصحب رجالا الا زيدا انه بمنزلة ليس كانه قال ليس زيدا منهم والا
وان كان لفظه لا يقتضي التكرار ولا الفور لكن لا يمنع منهما فيجوز ان يكون اقتران الامر يوجب
دلالته عليهما ولم يحسن استثناء الملايكة والجن وملك الهند وملك الصين للعلم بخروجهم عن الحكم
والمقصود من الاستثناء الاخراج ولهذا يحسن استثناؤهم في المشية دخولهم فيه ولهذا يحسن من النبي
استثناؤهم مثل اطعت من خلقت الا الملايكة وتفردت بعين الرحمة الجميع الخلق الا الملوك
المتكبرين على انه مشترك الالتزام فان الاستثناء لو كان يخرج من الكلام ما لولاه لصح لحسن استثناء
الملايكة والجن لصحة تناول الخطاب لهم وانهم فيخص قلنا الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب ولم نقل

٢ وفيه نظر فانه لو وجب دخولهم لصح استثناؤهم لان المانع من الاستثناء عدم الدخول صح

ان كل ما لولاه لوجب يصح استثناؤه والاستثناء من غير الجنس ممنوع فان جماعة من الفضلاء منعوه
سلمناه لكنه مجاز لان الاستثناء مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث
لولا الصارف لدخل ثم انه مشترك الالتزام فانه لولا الاستثناء لم يجب الدخول وانما قلنا ينبغي
الفارق بين الجمع المنكر والمعرف لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص
فلو كان الجمع المعرف كذلك لانتفى الفرق وحمل الاستثناء على الصحة وان كان اولى من حيث العموم لكنه

معارض بان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب لكنا افدنا به الصحة والوجوب معاً
ولو حملناه على الصحة لم يفد الوجوب فالجمع بين الدليلين اولى سلمنا ان الاستثناء من الجمع المنكر
كان لدفع الصحة فلم لا يكون في كل جمع كذلك والاصل عدم التناقض خصوصا وقد قررتم ذلك
الوضع والاستثناء ليس بنقيض على ما يأتي واعلم ان في الوجوه الخمسة التي ذكرناها نظر اما الاول
فلانا لو سلمنا الفرق فلم قلتم انه بالعموم وعدمه ولم لا يجوز ان يكون بكثرة هذه الافراد وقلتها
كما فرقوا بين جمع الكثرة والقلة وان لم يفيد العموم اجماعا ح جاز ان يكون للجمع المعرف يفيد
ما يفيده جمع الكثرة الا العموم وبان المنكر ليس بمشترك والمعرف مشترك واما الثاني فان
الاخراج متحقق مع الصحة وعدمها كما يتحقق مع الوجوب فانك اذا قلت رأيت رجلاً
صح دخول زيد فاذا قلت الا زيدا اخرج زيد من الصلاحية كما يخرج عندكم في المعرف من الوجوب
واما الثالث ان ادعيتم ان اهل اللغة قالوا به اخراج ما لولاه لدخل قطعا منعنا دعواكم ولا برهان
عليها وان ادعيتم ما لولاه لدخل مطلقا بحيث يدخل فعلا وصلاحية سلمناه والشيء قد يكون
جزءا على طريق الصحة وعلى طريق الوجوب فالاول نحو اضرب رجالا فانه يجوز ان يكون زيدا
جزءا منهم والثاني كالاعداد وح فليس نص اهل اللغة ان الاستثناء يخرج ما يجب ان يكون
جزءا من كل واما الرابع فان الاستثناء من العشرة انما حسن لانه لولاه لصح دخوله في الخطاب
لا لوجوب دخوله فان وجوب الدخول لا يمنع صحته لا يقال كيف يجتمع في صحة دخوله ووجوبه
لانا نقول ان صحة دخوله تحت العشرة يعني به ان اسم العشرة يتناوله مع غيره على سبيل
الحقيقة ووجوب دخوله تحته يعني به انه لا يكون الخطاب حقيقة الا اذا دخل تحته ومعلوم
ان الاول داخل تحت الثاني واما الخامس فلان قوله اضرب رجالا الا زيدا فحسنه لازم لكم لانه يتناول
كل رجل على البدل على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة فكان ينبغي ان يحسن استثناء زيد منه لخروجه
من وجوب تناول الخطاب له على البدل لا يقال انا لم يحسن ذلك لان قوله اضرب رجلا لا يتناول
كل رجل على جهة الشمول والاستثناء يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته على جهة الشمول والجمع لانا نقول
جاز ان يكون الاستثناء يخرج ما لولاه لصح دخوله تحته على جهة الشمول واما رأيت رجلا الا زيدا
فانه لا يستعمل لانه وان لم يفد رجلا بعينه فانا نعلم ان رؤيته ما تناول الا شخصا واحدا معينا
وان لم يكن معينا عندنا والشيء المعين الواحد لا يجوز ان يستثنى منه لانه لا يدخل هو وغيره على جهة الشمول
ولا على جهة البدل المطلب الثاني في ان من وما ومتى واين في الاستفهام للعموم بهذه الصيغ اما

ان يكون

اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط او على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والجميع باطل
الا الاول اما الثاني فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الجميع لوجوب المطابقة بين السؤال
والجواب والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم واما الثالث فلانه لو كان للاشتراك لما حسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة كما لو سئل من عندك لكان يجب ان يقول تسألني عن الرجال او النساء
فاذا اجاب بالرجال قال عن العرب او العجم فاذا قال العرب قال عن ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يستوفي
الكل اذ ليس مشتركا بين الاستغراق وبين فرد معين من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن
لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال عنها مفصلة ولانا نعلم استقباح اهل
اللسان مثل هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك واما الرابع فيبطل بالاجماع وايضا يحسن في المجاز
الاستثناء مثل من دخل داري اكرمه الا فلانا وايضا لو قال اكرم من دخل داري فاخل العبد باكرام بعض
استحق اللوم فان قيل لا نم انها ليست موضوعة للخصوص ويحسن الجواب بذكر الجميع اذا وجد مع اللفظ
قرينة تجعلها للعموم وحكم المركب يخالف حكم المفرد سلمنا لكنه مشترك ولا يحسن جميع الاستفهامات
لوجود قرينة تعين المراد سلمنا عدم القرائن لكن انما يقبح ذكر الكل لو لم يكن مفيدا للكل ولا نسلم ذلك
في افادة الكل وعز جاز ان كان السؤال عن البعض وللكل فقطعا ان كان السؤال عن الجميع بخلاف
ذكر البعض فكان ذكر الجميع اولى سلمنا لكن نمنع قبح الاستفهام ولهذا يحسن الجواب عن قوله من عندك
ايمن الرجال تسألني ام عن النساء وعن الاحرار او العبيد غاية ما يقال ان الاستفهام عن كل الاقسام
قبيح لكن ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك اولى من الاستدلال
بحسن بعضها على الاشتراك وعليكم الترجيح سلمنا لكن يعارض بانها لو كانت للعموم فقط لما
حسن الجواب الابقوله لا او نعم فان من عندك في تقدير اكل الناس عندك والجواب انه على تقدير
عدم تلك القرينة لا يحسن الجواب بذكر الجميع ونحن نعلم حسنه من عادة اهل اللغة وان لم توجد
قرينة اصلا ولان القرينة يجب علمها للسامع والمجيب لاستحالة جعلها طريقا الى العلم بمعنى
هذه الصيغ مع عدم علمنا بتلك القرينة وليست القرينة لفظا كفرض عدمه ولا عبرة بعدم نقلها
في غير اللفظ والاشارة المنفية في حق الاعمى مع حسن جوابه بالجميع ولانا لو كتبنا من عندك حسن الجواب
بالجميع مع عدم جميع القرائن وهو الجواب عن قرينة الاشتراك ولان الاجماع وقع على جواز
خلو المشترك عن جميع القرائن المعينة وذكر ما هو اعم من الكل يقتضي حسن الجواب بالنساء والرجال
عن مثل من عندك من الرجال لان تخصيص السؤال عن الرجال لا يدل على عدم الحاجة عن السؤال عن النساء

مع انه كما احتمل كونه غرضه بالسؤال عن الرجال للدليل على عدم الحاجة عن السؤال بالسؤال ذكر الجمع
احتمل ان يكون غرضه السؤال عن البعض والسكوت عن الباقي وان ليس الاستدلال بقبح
البعض على نفي الاشتراك اولى من الاستدلال بحسن البعض على الاشتراك قلنا الاجماع
على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة ببعض المراتب دون بعض فلو كانت حقيقة
في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما كذلك
لم يكن علمنا ببطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك
لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك والسؤال لم يقع عن التصديق حتى يجب الجواب
بلا او نعم بل عن التصور وقولهم عندك معناه اذكر لي الجمع ولا تخل احدا عندك الا واذكره ومن هنا
لا يحسن الجواب بلا او نعم المطلب الثالث في ان صيغتي ما ومن في المجازاة للعموم ويدل
عليه وجوه الاول لو كان مشتركا لما حسن الفعل الا عند الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة
لكنه حسن فدل على عدم الاشتراك الثاني يحسن استثناء كل واحد من العقلاء من قوله من دخل
داري فاكرمه الثالث لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى
لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي عم وقال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى
فتمسك بالعموم ولم ينكر النبي عم حتى نزل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لا يقال السؤال
خطاء لان لفظة ما لما لا يعقل لانا نمنع ذلك لقوله والسماء وما بناها المطلب الرابع في النكرة
المنفية النكرة في معرض النفي للعموم لوجوه الاول صحة الاستثناء الثاني العقلاء اذا ارادوا نفي
تكذيب ما اكلت شيئا قالوا قد اكلت شيئا فالاثبات الجزئي قطعا فلو كان السلب لم يتنافيا
لما عرف من عدم التناقض بين الجزئيين ولهذا لما اراد الله تكذيب الكفار في السلب الكلي حيث
قالوا ما انزل الله على بشر من شيء جاء بموجبه جزئية فقال قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى الثالث لو لم يكن للعموم لم يكن قولنا لا اله الا الله نفيا لجميع الالهة ما عدا الله تعالى الرابع
الاجماع من العلماء على التمسك بتحريم نكاح كل عمة وكل خالة بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها ولا
على خالتها وتحريم قتل كل صيد بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يرث القاتل ولا تقتل
والدة بولدها ولا يقتل مؤمن بكافر الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ولما نزل قوله عم لا يستوي القاعدون
الاية قال ابن ام مكتوم ولو كان ضريرا قال فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر فعقل الضرر وغيره من عموم
لفظ المؤمنين ولما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين ان المراد ظلم

النفاق

النفاق والكفر الخامس النكرة المثبتة اما ان يقال انها للعموم على سبيل الجمع او للخصوص او مطلقا
والاول باطل بالاجماع فان احدا لم يقل ان رايت رجلا مستغرق لكل رجل جمعا واما الثاني والثالث
فنقول ان كان موضوعا لشخص بعينه كان علما لا نكرة وان كان موضوعا للواحد من معاش
فنفيه انما يحصل باستغراق النفي وعموم لعدم التغاير بين اثبات حكم لشخص ما ونفيه عن شخص ما وفي
هذا الموضع بحث لطيف ذكرناه في كتبنا المنطقية تذنيب النكرة المثبتة في معرض الخبر ليست عامة
لا على الجمع ولا على البدل مثل جاءني رجل اما الجمع فظ واما البدل فلان الاخبار وقع عن مجيء شخص
بعينه فلا يعم واما في معرض الامر فللعموم على البدل كقوله اعتق رقبة للاجماع على الخروج عن العهدة باي
رقبة كان ولولا العموم البدلي لما كان كذا المطلب الخامس في ان الجمع المعرف بلام الجنس للعموم الجمع اذا
دخل عليه لام العهد انصرف الى المعهود اجماعا وان دخل عليه لام الجنس افاد العموم خلافا للواقفية ولنا
لنا وجوه احدها لما طلب الانصار الامامة لنفسهم احتج عليهم ابو بكر بقوله عم الائمة من قريش وسلم الانصار
ذلك الحجة ولولا العموم لما تمت اذ يبقى التقدير بعض الائمة من قريش فلا ينافي طلبهم بخلاف كل الائمة من قريش
الثاني لما قال ابو بكر بمانعي الزكوة انكر عليه عمر بقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
واحتج عليه بعموم اللفظ ولم ينكر عليه ابو بكر ولا غيره من الصحابة ذلك بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وقال
اليس قد قال عم الا بحقها والزكوة من حقها الثالث هذا الجمع يؤكد بما يقتضي العموم فوجب ان يفيده
اما الاولى فظاهرة لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما الثانية فلانه يفيد التاكيد للاستغراق
بالاجماع واذا كان كذلك وجب ان يكون كذلك قبل التاكيد لان التاكيد يفيد تقوية المعنى الذي
كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا وانما يحصل بالتاكيد لكان تاثير هذا اللفظ
في اثبات حكم جديد وابتداء وضع مستانف لا في تقوية الاول فلا يكون مؤكدا لا يقال ينتقض
بتاكيد جمع القلة بهذه المؤكدات بل وبالنكرة عند الكوفيين فانهم نقلوا قد صرت البكرة يوما
اجمعا وذلك باطل لا يفيد الاستغراق فلو كان التاكيد يدل عليه لخرجت اللفظة عن مدلولها بالتاكيد
فيكون نقضا لا تاكيدا ولان سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة لانا نقول نمنع تاكيد جمع القلة
والنكرة على قول البصريين ونص سيبويه محمول على الجمع الخالي من اللام الجنسية الرابع لو لم يكن
للعموم لم يفد اللام تعريفا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير الخصوص لا يحصل
المعرفة فان ليس بعض الجموع اولى من البعض فكان مجهولا فيجب صرفه الى الكل لتحصل المعرفة لانه
معلوم للمخاطب واما بطلان التالي فلان اهل اللغة قالوا ان الالف واللام اذا دخلا على الاسم صار

معرفة لا يقال اذا افاد المنكر جمعا من الجنس افاد اللام تعريف ذلك الجنس لانا نقول هذه الفائدة
كانت حاصلة قبل اللام فان قولك رايت رجالا افادت جنس الرجال فلم يبق للالف واللام فائدة
سوى الاستغراق الخامس يصح استثناء اى عدد شئنا وهو يفيد العموم على ما تقدم السادس كثرة المعرف
اكثر من كثرة المنكر فيكون للعموم اما الصغرى فلصحة جاء رجال من الرجال دون العكس والمنتزع منه اكثر
من المنتزع واما الثانية فلان المفهوم من المعرف اما الجميع وهو المطلوب او ما دونه وهو باطل فانه لا عدد اقل
من الكل الا ويصح انتزاعه من الكل فيثبت انه الكل السابع اللام العهدية تعم فكذا الجنسية اما الاولى
فلان من فارض غيره في ذكر رجال معينين ثم قال احد ثلث من الرجال عقل من جميعهم لان الذي جرى
ذكره هو الجميع فليس انصرافه الى البعض اولى من انصرافه الى الاخر واما الثانية فلان الجنس هو المتعارف
واذا لم يكن عهد كان للجميع لعدم اولوية البعض احتج المانعون بوجوه الاول لو كانت للعموم
لكان استعمالها في العهد مجازا او مشتركا وهما على خلاف الاصل الثاني يلزم تكرير في جاء كل الناس
والنقض في بعضهم الثالث يقال جمع الامير الكتاب مع انه ما جمع الكل والاصل الحقيقة فهذه الصيغة
حقيقة فيما دون الاستغراق فلا يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك الرابع انما قال جاءني رجال فقيل
جمع من الرجال غير مستغرق واللام افادت التعريف فمن اين جاء الاستغراق الخامس لو افاد الاستغراق
لكان قولنا فلان يلبس الثياب بمنزلة يلبس كل الثياب فنفيه وهو فلان لا يلبس الثياب صادق
ويحسن اطلاقه على كل احد اذ كل احد لا يلبس كل الثياب ومعلوم ان اهل اللغة لا يستحسنون اطلاق
ذلك الا على من يلبس شيئا من الثياب فعلمنا ان قولنا فلان يلبس الثياب يفيد الجنس فنفيه يفيد
نفي الجنس اصلا فلذلك تم وكذا ينبغي ان يوصف كل احد بانه لا يباشر النساء ولا ياكل الطعام لعدم
مباشرته لجميع النساء والجواب عن الاول ان اللام للتعريف فينصرف الى ما السامع به اعرف فان كان
هناك معهود حمل عليه لان السامع به اعرف والا حمل على الجميع لانه بالكل اعرف من البعض لتعدد الابعاض
ووحدة الكل سلمنا لكنه مجاز في العهد لافتقار الحمل عليه الى قرينة وهو من علامات المجاز وعن الثاني
انه تاكيد لا تخصيص لا تكرير ونقض وعن الثالث انه تخصيص بالعرف مثل من دخل داري اكرمه
فان العرف اخرج اللص وعن الرابع لا منافاة بين افادة التعريف والاستغراق خصوصا وقد بينا انه
متى حملت على بعض غير معين نقض ذلك التعريف لجهالة وافادة الجنس حصلت قبل اللام وعن الخامس
ان النفي ورد على اللبس الكلي وهو سلب جزئي يمكن معه صدق السلب الكلي فيحمل عليه فيما عهد السلب الكلي
وما ذكروه من الامثلة فقد عهد فيه السلب الكلي فكان محمولا عليه المطلب الثاني في بقايا ما يفيد العموم فمنها

الجمع المضاف

الجمع المضاف مثل عبيدي احرار وعبيد زيد لما تقدم من الاستثناء وغيره ولقوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال رب ان ابني من اهلي تمسكا منه بقوله تعالى واهلك واقره تعالى على ذلك واجابه بما دل عليه انه
ليس من اهله فلولا ان اضافة الاهل تقتضي للعموم لما صح ذلك ولقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية فهم
ابراهيم عم من اهل القرية العموم حيث قال ان فيها لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص
لوط واهله بالاستثناء واستثنا امرأته من الناجين وايضا احتجت فاطمة عم على ابي بكر حيث منعها
من فدك والعوالي في توريثها من ابيها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة
بل عدل ابو بكر الى رواية رواها عن النبي صلعم وهي نحن معاشر الانبياء لا نورث وايضا لو قال عبيدي
احرار عتق جميع عبيده وكذا نسائي طوالق يطلق كل امرأة له بالاجماع ولولم يكن للعموم لم يجب ذلك
ومنها الكناية كقوله فعلوا فانه يقتضي مكنا عنه والمكنى عنه قد يكون للاستغراق وقد لا يكون والكناية
تابعة ومنها الامر جمعا بصيغة جمع افاد الاستغراق فهم فان السيد اذا امر غلمانه بقوله قوموا استحق
من يتخلف عن القيام الذم فلولا العموم لما كان كذلك ولا يجوز استفادة ذلك من القرينة لانها ان كانت
من لوازم الصيغة ثبت المطلوب وان كانت من عوارضها فرضنا تجردها الفصل الثاني فيما الحق بالعام وليس
منه وفيه مباحث الاول في ان الواحد المعرف بلام الجنس ليس للعموم ذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة
من الفقهاء الى ان المعرف باللام للعموم سواء كان مشتقا او غير مشتق وذهب ابو هشم وجماعة من المحققين
الى انه للجنس لا للعموم لنا وجوه احدها عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء وفيه
نظر للقرينة الثاني لا يجوز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان للعموم
لصح كما جاز جاءني الرجال كلهم اجمعون الثالث لا ينعت بنعت الجمع فلا يقال جاءني الرجل العاقلون
وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض للمجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان
الدينار الاصفر مجازا لان الدينار بين الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر خطاء او مجازا
الرابع البيع من حيث هو جزء من مفهوم هذا البيع فحل هذا البيع يستلزم حل جزئيه فلو كان للعموم لزم اباحة
كل البيع وهو معلوم البطلان لا يقال اللفظ المطلق انما يفيد العموم لو تجرد من لفظ التعيين اواته
يقتضي العموم لكن لفظ التعيين يقتضي خصوصيته لانا نقول العدم لا مدخل له في التاثير وفيه نظر لانه
شرط لا مؤثر والاجود ان عدم الشرط ما ينافي العموم والاصل عدم التعارض وهو الجواب عن الثاني الخامس
المطلق انما يدل على الماهية من حيث هي هي والماهية غير وحدتها وكثرتها غير ذلك وتلك الماهية كما توجد مع العموم
كذا توجد مع الخصوص فان هذا الانسان مشتمل على الانسان مع قيد هذا فالاتي بهذا الفرد آت بالماهية فيخرج

بحث المفرد المعرف

عن عهدة التكليف بالعمل بذلك النص فلا دلالة للفظ على العموم احتجوا بوجوه احدها يجوز الاستثناء
فيكون للعموم اما الاولى فلقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واما الثانية فلان الاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب كما تقدم الثاني الالف واللام للتعريف وليس لتعريف الماهية لحصوله بالاسم
ولا الواحد بعينه لعدم دلالة اللفظ عليه ولا البعض من مراتب الخصوص لعدم الاولوية فيكون للجميع الثالث
ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية لان قوله والسارق والسارقة مشعر بان استحقاق القطع
لمجرد السرقة وكذا احل الله البيع مشعر بانه انما كان حلالا لكونه بيعا وهو يقتضي العموم في الحكم لعموم
علته الرابع اختلف الناس بين قائلين بثبوت العموم في الواحد والجمع وبين قائلين بعدمه
فيهما فالقول بالفصل خارق للاجماع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك والجواب عن الاول
انه مجاز لعدم الاطراد لقبح رأيت الانسان الا المؤمنين ولان الجنس لما لزم جميع افراد النوع
الا المؤمنين جاز الاستثناء وعن الثاني ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية ونفس الماهية لا
يقتضي الكلية وفيه نظر لان تعيين الماهية قد استفيد من المنكر والاجود ان يقال ان المنكر يفيد
واحدا من الجنس غير معين والالف واللام دالة على عدم ارادة الوحدة والكثرة وعن الثالث بالمنع
من اشعاره بالعلية سلمنا لكن ذلك يكون دليلا غير اللام ولا نزاع فيه وعن الرابع بالمنع من الاجماع
وانما يعلم ما ذكرتموه من قول الشيخين ومن منعهما فقط على انا نمنع من الفرق بين المسئلتين اذا
جمعهما على طريق واحد ولا طريق واحد هنا البحث الثاني في الجمع المنكر وفيه مطلبان الاول في ان
اقل الجمع ثلثة وهو قول ابي حنيفة والشافعي وذهب ابن عباس ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب
الشافعي وقال الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي ان اقله اثنان وهو مذهب زيد ابن ثابت
ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاد ابي اسحق وقال الجويني يمكن رد لفظ الجمع الى الواحد
والتحقيق ان نقول هنا امران احدهما ان قولنا جمع ما الذي يفيد والثاني ان يقال الالفاظ
الموصوفة بانها جمع هل يفيد الاثنين حقيقة ام لا نحو قولنا جماعة ورجال اما قولنا جمع فانه يفيد من
حيث الاشتقاق ضم الشيء الى الشيء وفي عرف اللغة الفاظا مخصوصة نحو هذا اللفظ جمع وهذا تثنية
واما قولنا جماعة ورجال فانه يفيد ثلثة فصاعدا ولا يفيد الاثنين الا مجازا والثاني هو المتنازع
فيه لنا وجوه احدها فرق اهل اللغة بين التثنية والجمع كما فرقوا بين الواحد والجمع والواحد والتثنية
الثاني فرقوا بين الضميرين فقالوا في التثنية قاما ويقومان وفي الثلثة فعلوا ويفعلون وقالوا
للاثنين افعلا وفي الثلثة افعلوا وفيه نظر للفرق بعدم قبول التثنية الزايد بخلاف الجمع الثالث

ينعت الجمع

ينعت الجمع بالثلثة فما زاد دون التثنية وبالعكس فيقال رجال ثلثة وثلثة رجال ولا يقال رجال
اثنتان ولا اثنان رجال ولا رجال عاقلان ولا رجالان عاقلون وفيه نظر لارادة التطابق
لفظا الرابع يصح ما رأيت رجالا بل رجلين ولو كان حقيقة فيهما لم يصح نفيه وفيه نظر لدلالة قرينة
الاضراب على الجمع الخامس لو قال له علي دراهم لزمه ثلثة فما زاد وكذا لو اوصى او نذر وفيه نظر للمنع
السادس روى ابن عباس انه قال لعثمن لم رد الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمن لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي ولولا ان ذلك مقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولانكر
عليه مع انه كان من فصحاء العرب احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود
وسليمان اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين وكقوله تعالى هذان خصمان اختصموا اذ دخلوا على داود
ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان انا معكم مستمعون واراد به موسى وهرون عسى الله ان يأتيني بهم جميعا
والمراد يوسف واخوه وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان
كان له اخوة فلامه السدس واراد به الاخوين الثاني ما روي عنه عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة الثالث
معنى الاجتماع حاصل في الاثنين الرابع لو اخبر الاثنان عن فعلهما لقالا قمنا وقعدنا كما تقول الثلثة
بلفظ الجمع الخامس لو اقبل عليه رجلان في مخافة قال اقبل الرجال والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب
عن الاول ان الحكم مصدر مضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول واذا اعتبرنا المتحاكمين مع الحاكم
كانوا ثلثة فالكناية وقعت عن الجميع وفيه نظر فانا نمنع صحة اضافته الى الفاعل والمفعول دفعة
وان صح اضافته الى كل واحد منهما منفردا والجواب الاول للسيد المرتضى ونقل عنه في تقديمه جوابين احدهما
انه للتعظيم والثاني انه اضاف الحكم الى ساير الانبياء المتقدمين واعترض بان التعظيم باستعمال
المنون دون غيره ولم تجر العادة بان يقال عن اثنين قاموا ويضيف اليهما بالياء وفيه نظر فان التعظيم
باعتبار اقامة الواحد مقام الجمع وهو غير مختص بالمنون وقد ورد الذين قال لهم الناس الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وغيرهما والخصم مصدر يقع على الواحد والكثير فنقول هذا خصم
وهذان خصم وهؤلاء خصم بلفظ واحد وفيه نظر فانا نسلم صدق المصدر على الواحد والكثير لكن القصة
تقتضي انهما اثنان للتثنية والحكاية حالهما تصدق ضمير الجمع في تسوروا لا يعطي صدق الجمع على الاثنين
وكذا ففزع منهم ثم يصح ما ذكرتم جوابا عن قوله هذان خصمان وفيه دون مراد من قوله انا معكم والاخ
الثالث شمعون الذي قال لن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي مراد من قوله ان يأتيني بهم جميعا والطايفة

تصدق على الجمع والقلب يطلق على الجارحة بالحقيقة وعلى الميل الموجود فيه بالمجاز فيقال المنافق
ذو قلبين كما يقال ذو وجهين وذو لسانين ولمن لا يميل قلبه الا الى واحد له قلب واحد ولسان واحد
ولما خالف امر الرسول لهم بما يأمره وقع في قلبهما دواع مختلفة وافكار متباينة فاطلق عليهما اسم القلوب
لان القلب الواحد لا يوصف بالصغو بل يوصف به بالميل والمجيب الاخرين للاجماع لا للاية والحديث يراد
ادراك فضل الجماعة وانه نهى عن السفر الا في الجماعة ثم قال الاثنان فما فوقهما جماعة لجواز السفر والبحث لم يقع
فيما يفيده لفظ الجمع بل عما يتناوله لفظ الرجال واحدهما عن الاخر وانهم فان مناسبة اشتقاق لفظ الجماعة
في الثلثة وان وجد في الاثنين الا انه لا يلزم الاطلاق لانه قياس في اللغة ولهذا لم يجب في القارورة لفظ
قنا لا يدل على الجمع فان الواحد يصح ان يقول ذلك وليس بجمع وفيه نظر فان الواحد انما يصح فيه ذلك
اذا قصد التعظيم لنفسه بان يقادم الجماعة ويساويهم في الكثرة وان كان واحدا في الحقيقة بخلاف المثنى
في هذه الصيغة والاطلاق الثاني صادق في الواحد فيقول جاء الرجال مجازا كما في الاثنين المطلب
الثاني في ان الجمع المنكر ليس للعموم بل يحمل على اقل الثلاث خلافا لابن علي فانه قال انه للعموم لنا ان لفظ
رجال يمكن نعته بای جمع شئنا فيقال رجال ثلثة واربعة وهكذا ويمكن تقسيمه اليها ومورد التقسيم
مشترك بين الاقسام ومغاير لكل واحد منها وغير مستلزم لها فاللفظ الدال على ذلك المورد لا اشعار له
البتة بشيء منها اما الثلثة فانها واجبة الدخول قطعا لانه اذا قصد الاكثر دخلت قطعا احتج بوجوه
احدها حمله على الاستغراق حملا له على جميع حقايقه فيكون اولى من حمله على البعض لعدم الاولوية الثاني لو اراد
البعض لعينه والا كان مراده مبهما ولما بطل التعيين ثبت انه للعموم الثالث يصح استثناء كل عدد منه وهو
الاستغراق والاستثناء اخراج جزء من كل والجواب عن الاول ان حقيقة هذا الجمع الثلثة من غير بيان عدم الزايد
ووجوده وهو امر مشترك بين الثلثة لا بشرط وبين الثلثة مع غيرها واللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة له البتة
على شيء من جزئياته فضلا عن ان يكون حقيقة فيها وعن الثاني المراد في الجمع المنكر كالمراد في النكرة فكما لا يجب
التعيين هناك الا مع ارادة المعين كذا هنا وعن الثالث المنع من صحة الاستثناء لكل عدد وسلمنا لكن
الفايدة هنا عدم الصلاحية البحث الثالث في نفي الاستواء ذهب اكثر الفقهاء الشافعية الى انه للعموم
كما في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فانه يقتضي نفي المساواة ويتفرع على الخلاف القصاص
للذمي من المسلم فعند الشافعي لا يثبت والا لزم تساويهما واثبته ابو حنيفة والقايل الاول احتج بوجهين
احدها الجملة نكرة وقد دخل عليها النفي فيكون عامة كغيرها ثانيها اذا قلنا الاستواء بين زيد وعمرو فقد
دخل النفي على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه ما كان مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى

نفي الاستواء

اللفظ

اللفظ احتج الاخرون بوجوه احدها نفي المساواة اعم من نفي المساواة من كل الوجوه او بعضها والدال على القدر
المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات الثاني اطلاق لفظ المساواة انما يصح على تقدير الاستواء من كل
الوجوه والا لوجب صدقها على اي شيئين فرضنا لان المتناقضين او ذا ما من شيئين الا ويصدق ساواهما
في بعض الاشياء كالسببية والمعلولية وسلب ما عداهما عنهما واذا صدقت المساواة من بين كل
شيئين لم يصدق نقيضها بينهما وح يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض
الكلي جزئي فقولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من كل الوجوه الثالث لو كان نفي المساواة يقتضي
نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان كل شيئين لا بد وان يستويا في
شيء اقله نفي النقيضين لكن الاصل في الاطلاق الحقيقة الرابع المساواة في الاثبات للعموم والا لم يستقم
الاخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب والتحقيق ان نقول المساواة من الامور الاضافية
لا تعقل الا مضافة الى غيرها وكما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف
يقتضي بان الاطلاق عائد الى الجميع فنفيه لا يوجب العموم والا وجب والوجوه التي قبلت من الطرفين لا تخ
من دخل اما الاول فان الاستواء وان كان نكرة الا ان متعلقه وان كان جزئيا لم يعم النفي بل عموم نفي الاستواء
من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيد عمروا يقتضي عموم نفي ضرب زيد لعمرو لا مطلق ضرب زيد واما الثاني
فكذا فان نفي مطلق المساواة يقتضي عمومه لا عموم المضاف اليه واما الثالث فلان المساواة اعم من المساواة من كل
وجه ومن المساواة من بعضها والدال على المشترك لا اشعار له باحد الجزئيات فنفيه يكون للعموم واما الرابع فانه
معارض بمثله فان نفي المساواة انما يصح على تقدير نفيها من كل الوجوه فانه ما من شيئين الا وهما غير متساويين
من وجه ما واذا صدق النفي ظاهرا صدق نقيضه جزئيا واما الخامس فان الحقيقة اذا تعذرت وجب الحمل
على المجاز وهنا نقول ان امكن نفي المساواة من كل وجه بطل متمسكهم والا وجب الحمل على المجاز وكون الحقيقي
تمتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه واما السادس فالمعارضة كما مر من ان نفي المساواة للعموم والا لم يستقم
الاخبار بنفي المساواة لعدم الاختصاص قيل انه يمكن ان يكون المراد لا يستويان في صفة من الصفات واجيب
بان نفي الاستواء بهما علق باصحاب الجنة واصحاب النار ولم يتعلق بصفاتهم واذا علق بالفريقين كفى
في افتراقهما ان يتباينا في بعض الصفات وقد اجاب قاضي القضاة على تمسك الشافعية بالاية بانا
قد علمنا استواءهم في صفات الذات فعلمنا انه اراد لا يستويان في بعض الصفات فاذا لم يذكر واد ذلك
البعض صارت الاية مجملة وقد ذكر في الاية الافتراق في الفوز فيجب حمل الاية عليه اعترضه ابو الحسين
بانا لو سلمنا لهم ان الاية يفيد نفي اشتراكهم في كل الصفات اجمع لم يقدم اشتراكهم في كثير من الصفات لان العموم

اذا خرج بعضه لم يمنع من التعلق بما فيه البحث الرابع في الخطاب المصدر اذا ورد خطاب صدر بالنبي صلى الله عليه وسلم
مثل يا ايها النبي ويا ايها الرسول ويا ايها المزمل لئن اشركت لا يعم الامة الا بدليل منفصل وهو قول
الشافعية وقال ابو حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما انه يكون خطابا مع الامة الا ما دل الدليل فيه
على الفرق لنا ان الخطاب المخصوص بواحد لا يدل على حكم غيره في عرف اللغة فان من خاطب بعض عبيده
بخطاب موجه اليه لا يكون ثابتا في حق الباقي وليس للسيد ذمهم على ترك ما امر به ذلك البعض وايضا
لو تناول غيره لكان اخراج ذلك الغير تخصيصا وليس كذلك اتفاقا وايضا يحتمل ان يكون الامر للواحد لمصلحة لغيره
مصلحة له وهو مفسدة في حق غيره كما خص النبي صلى الله عليه وسلم باحكام لم يشاركه فيها احد من امته ومع امتناع الاتحاد
في الخطاب وجواز الاختلاف في الحكم والمقتضي يمتنع التشريك الا بدليل خارجي والمخالفون في ذلك
ان زعموا ان مساواة حكم غيرهم له مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا انه مستفاد من دليل اخر
مثل ما اتيكم الرسول فخذوه وما شابهه يخرج عن هذه المسئلة لان الحكم لم يجب على الامة بمجرد خطاب
النبي صلى الله عليه وسلم بل بدليل اخر واذا ثبت ذلك ثبت ايضا ان خطاب الامة خاصة لا يتناوله صلى الله عليه وسلم احتجوا بان العادة
قاضية بان من كان مقدما على قوم فان امره امر لاولئك القوم ولهذا اذا امر السلطان الوزير بالركوب
الى مناجزة العدو فان اهل اللغة يعدون ذلك امر الاتباعه وكذا اذا اخبره عنه بانه قد فتح البلاد وكسر
العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه والنبي صلى الله عليه وسلم قدوة للامة ومتبوع لهم فامره ونهيه يكون امر الاتباعه
وتزييده وضوحا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت
النساء فطلقهن وهو يدل على ان خطابه خطاب امته وايضا قال تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اخبره بانه اباحه ذلك ليكون مباحا للامة ولو كانت
الاباحة مختصة به لم ينتف الحرج عن الامة وايضا لو لم يتعداه الخطاب لم يكن لقوله خالصة لك دون المؤمنين
لك فائدة والجواب عن الاول بالمنع من كون امر المقدم امرا الاتباعه لغة ولهذا صح امر المقدم ولم يأمر
الاتباع ولو حلف انه لم يأمر الاتباع لم يحنث وما ذكرتموه من الامثلة امور جزئية استفيد منها
مشاركة الاتباع لخصوصية الوقائع ولزوم توقف المقصود على امر الاتباع بخلاف امر النبي صلى الله عليه وسلم بشيء
من العبادات او بتحريم شيء من الافعال واية الطلاق ذكر النبي صلى الله عليه وسلم اولا للتشريف وعن الثاني ان قوله
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لا حجة فيه على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج لا يدل على
على نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها بل غايته ان رفع الحرج عن النبي صلى الله عليه وسلم
كان المقصود رفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل لقياسهم عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة

وعموم الخطاب

وعموم الخطاب غير متعرض لذلك وعن الثالث ان الفائدة نفي الالحاق البحث الخامس في الخطاب
بالنسبة الى المذكر والمؤنث اللفظ ان اختص وصفا باحدهما لم يتناول الاخر فلفظ الرجال لا يتناول الاناث
وكذا النساء لا يتناول الذكور والا حمل عليهما الا لم يقترن به ما يدل على احدهما كالناس ومثل من دخل الدار من ارقائي
فهو حر ولا الواوص بهذه الصيغة او ربط بها تاكيدا وقيل انها تختص بالذكور لقولهم من ومنان ومنون منة
منتان ومنات وليس بصحيح لما بيناه من ان ذلك ليس حجة وان اقترن به ما يدل على التانيث مثل قمن الينا
الذكور اجماعا وان اقترن به ما يدل على التذكير مثل قاموا المسلمون لم يتناول الاناث على المذهب الحق لنا
ان الجمع تضعيف الواحد وقولنا المسلمون لا يتناول المؤنث فكذا تضعيفه وهو قاموا والمسلمون وايضا
قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات عطف الجمع المؤنث على جمع المذكر ولو كان داخلا فيهم لم يحسن العطف لعدم الفائدة
وفيه نظر لجواز عطف الخاص على العام لقوله وجبريل لفائدة التخصيص وايضا قالت ام سلمة ان النساء قلن
ان الله لم يذكر الا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات ولو دخلن امتنع السؤال والتقرير عليه وايضا
روي انه قال ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون فقالت عايشة هذا للرجال فما للنساء
ولولا خروجهن من الجمع لما صح السؤال ولا التقرير عليه احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب التذكير عند الاجتماع
والجواب لا نزاع فيما نص عليه اهل اللغة قالوا اذا اجتمعا غلب المذكر وليس في ذلك دلالة على ان صيغة
المذكر يوجب دخول المؤنث فيها قالوا اكثر خطاب الشرع بلفظ التذكير مع وقوع الاجماع على دخول النساء
في تلك الاوامر ولولا دخولهن في الخطاب لما كان كذلك قلنا وكذا اكثر اختصاص المذكرين بخطاب التذكير
كالجهاد واحكامه واحكام الجمعة فلو كان خطاب التذكير متناولا لهن لكان اخراجهن من هذه الاحكام خلاف
الاصل البحث السادس في ان المقتضي لا عموم له اعلم ان المقتضي هو ما اضمر لضرورة صدق المتكلم وذلك بان يكون
اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء فيه اذا عرفت هذا فنقول اذا كان ما يمكن اضماره متعددا بحيث
اي واحد منها فرض اضماره صدق الكلام فهل يجوز اضمار الجميع ام لا الحق انه لا يجوز وهذا معنى قول الفقهاء
المقتضي لا عموم له مثاله قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فانه صلى الله عليه وسلم اخبر عن رفع الخطاء والنسيان
ويتعذر حمله على الحقيقة ضرورة تحقق الخطاء والنسيان من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية
او الاخروية ضرورة صدقه صلى الله عليه وسلم وذلك الحكم المضمر قد يكون في الدنيا كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع
الماثم ثم ولا يمكن اضمارهما لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد للضرورة ولا ضرورة في غيره
فيبقى على اصل المنع لا يقال اللفظ يدل على رفع الجميع لان رفعهما يستلزم رفع جميع احكامهما واذا تعذر
العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي الاحكام سلمنا انه لا يدل وضعا لكنه لا يدل عرفا بيانه انه يقال

والقصد التنصيص

ليس للبلد سلطان وليس لي ناظر ولا مدبر ويراد نفي الصفات سلمنا لكن يجب اضمار الجميع لان يجعل
وجود الخطاء كعدمه والعدم اولوية البعض فامّا ان لا يضمر شيء البتة وهو باطل بالاجماع او يضمر الجميع وهو
المراد لانا نقول انما يستلزم اللفظ نفي جميع الاحكام بواسطة نفي نفي الحقيقة للخطاء فاذا لم يكن منفيا
لم يكن مستلزما لنفي الجميع والاصل في الكلام الحقيقة وفيه نظر لتعذر الحقيقة هنا فيحمل على اقرب مجازاتها
وهو الجميع والتحقيق رجع هذا الى التعارض بين المجاز والاضمار والعرف طار وليس المراد بقولنا
ليس للبلد سلطان نفي الجميع والا لم يكن موجودا ولا عالما ولا قادرا ونفي الجميع وان كان اقرب الى
الحقيقة لكنه يوجب كثرة مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطاء والنسيان وعدم الاولوية
انما يلزم لو اضمرنا واحدا معينا ولنا نقول به بل نضمر واحدا لا بعينه والتعيين من الشارع لا يقال يلزم الاجمال
وهو على خلاف الاصل لانا نقول واضمار الكل يستلزم زيادة الاضمار وتكثر مخالفة الدليل على ما تقدم
وكل منهما على خلاف الاصل ثم اصولنا ان كانت راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية فهو
كاف في هذا المقام لنفي زيادة الاضمار وهما تقديران وما ذكروه يمكن التمسك به لو كان راجحا وما يمكن
يتم التمسك به على تقديرين ارجح مما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد ويكفي الاجمال انما يلزم لو لم يعلم
اولوية اضمار البعض ونحن نمنع ذلك فانه اذا كان يجب اضمار شيء فيه يعرف من حيث العادة ما هو المقصود
فلا اجمال **البحث السابع** في الفعل المتعدي اعلم ان الفعل المتعدي مثل والله لا اكل وان اكلت فانت حر
لا بد له من مفعول وقد اختلفوا فذهبت الاشاعرة والامامية الى تعلقه بمفعول عام يعم جميع الماكولات
وبه قال ابو يوسف وقال ابو حنيفة انه لا يعم الجميع ويظهر الفائدة في انه لو نوى ماكولا معينا قبل عند الاشاعرة
والامامية حتى انه يحنث باكل غيره لان اللفظ عام يقبل التخصيص ببعض مدلولاته وقال ابو حنيفة
لا يقبل التخصيص لان التخصيص من توابع العموم ولا عموم هنا حجة القائلين بالتعميم اما في النفي كما
في والله لا اكلت ان الفعل فيه لا بد له من مفعول ويتعدى اليه بصيغته ووضعه فاذا قلت لا اكلت
فقد نفى حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفيه بالنسبة الى كل ماكول والا لم يكن نفيا لحقيقة الاكل
من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة اللفظ واذا ثبت دلالة اللفظ على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل ماكول
فقد ثبت عموم اللفظ بالنسبة الى كل ماكول فكان قابلا للتخصيص واما في طرف الاثبات وهو ان
اكلت فانت حر فلان وقوع الاكل اللفظة المطلق يستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا اليه والمطلق
شايع في جنس المقيدات الداخلة تحته فكان صالحا لتفسيره وتقييده باي واحد منها كان ولهذا لو قال
الشارع اعتق رقبة صح تقييدها بالمؤمنة ولولا دلالة المطلق دلالة ما لما صح تفسيره به وانهم اجمعا

على انه

على انه لو قال ان اكلت اكلا صحت نية التخصيص فكذا لو قال ان اكلت فان الفعل مشتق من المصدر
والمصدر موجود فيه لا يقال على الاول ان حقيقة الاكل لا تتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة الى المكان والزمان
ومع ذلك فلو نوى باللفظ مكانا معينا او زمانا معينا لم يقبل وعلى الثاني ان المصدر هو الماهية وهي
لا تقبل التخصيص واما قوله اكلا فليس في الحقيقة مصدرا لانه يفيد اكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الاكل
وقيد التنكير والوحدة خارجان عن الماهية وكونه منكرا ليس وصفا قائما به بل معناه ان القائل ما عينه
والذي يكون متعينا في نفسه لكن المتكلم ما عينه قابل للتعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ لانا نجيب
عن الاول بالمنع من عدم قبولها التخصيص في الطرفين وبالفرق فان الفعل غير متعد اليهما بل هما من ضروريات
فلم يكن اللفظ دالا عليه بالوضع فلذلك لم يقبل التخصيص لفظا بل لان التخصيص هو حمل اللفظ على
بعض مدلولاته لا غير بخلاف الماكول وفيه نظر لان الدلالة اعم من الالتزامية وغيرها والجميع قابل للتخصيص
وعن الثاني بان المحكوم عليه ليس هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الاذهان والا لما حنث
بالاكل الخاص اذ هو غير المحلوف عليه فلم يبق المراد الا اكلا مقيدا من جملة الماكولات المقيدة التي يمكن
وقوعها في الاعيان اي واحد منها كان واذا كان اللفظ لا اشعار له بغير المقيد صح تفسيره به حجة القائلين
بعدم التعميم ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان فبطلت
تلك النية اما بطلان الملفوظ فلانه هو الاكل وهو ماهية واحدة لا تشترك بين اكل هذا الطعام واكل
ذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فماهية الاكل من حيث هي هي مغايرة لقيد هذا او ذاك
وغير مستلزمة لها والمذكور انما هو الماهية وهي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص نعم الماهية اذا قرنت
بهذا او ذاك وما عداهما من العوارض الخارجية تعددت فقبلت التخصيص لكنها قبل تلك العوارض لا يكون
متعددة فلا يحتمل التخصيص لكن تلك الزوايد غير ملفوظ فالمجموع الحاصل منها ومن تلك الماهية غير ملفوظ
واما الثاني وهو ان يكون التخصيص في غير الملفوظ فلانه وان كان جايزا عقلا الا ان الدليل الشرعي
منع منه لان اضافة ماهية الاكل الى ماكول معين تارة والى غيره اخرى اضافات عارضة بحسب اختلاف
المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك اضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ثم الاجماع على
عدم قبول التخصيص في المكان والزمان فكذا في المفعول به بجامع رعاية الاحتياط في تعظيم اليمين
وبما تقدم يعرف الجواب على التقديرين **البحث الثامن** في ترك الاستفصال اعلم ان ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يقوم مقام العموم في المقال كقوله لابن غيلان وقد اسلم على عشرة
امسك اربعا منهن وفارق سايرهن ولم يسئل عن كيفية العقد عليهن هل وقع دفعة او مترتبا فكان

اطلاق القول والا على عدم الفرق بين الترتيب في العقود وبين حصولها دفعة والاقرب التفصيل
فنقول ان علم او ظن انه صلى الله عليه وسلم لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا لبين صلى الله عليه وسلم الفرق وان لم يعلم ذلك
لم يحكم بالعموم لاحتمال انه صلى الله عليه وسلم عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته صلى الله عليه وسلم **البحث التاسع** في العطف
على العام العطف على العام لا يقتضي العموم لان مقتضاه الجمع مطلقا وذلك جايز بين الخاص والعام
قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهذا عام ثم قال الله وبعولتهن احق بردهن
وهو خاص وفيه نظر لان الكناية هنا عايدة الى المطلقات المذكورة اولا وانما يتحقق حكم
المعطوف في الرجعيات فيكون المعطوف عليه هو الرجعيات ايضا على انه لا مانع ان يمنع كون
ذلك عطفا على المطلقات لاحتمال كونه عطف جملة على اخرى فليطلب غير هذا المثال **البحث
العاشر** في الخطاب الشفاهي اختلف الناس في ذلك نحو قوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين
امنوا هل هو خطاب للموجودين في عصره صلى الله عليه وسلم او هو عام لهم ولمن يكون بعدهم فذهبت المعتزلة
واكثر الاشاعرة والحنفية الى انه يختص بالموجودين بزمانه صلى الله عليه وسلم ولا يثبت حكم في حق الموجودين
من بعده الا بدليل اخر وذهبت الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم
حجة الاولين وجهان **احدهما** الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن
موجودا في ذلك الوقت لم يكن انسانا ولا مؤمنا فلا يتناوله خطاب المؤمنين **ثانيهما** المجنون
والصبي اقرب الى الخطاب لوجودهما واتصافهما بالانسانية واصل الفهم وقبولهما للتاديب بالضرب
وغيره مع ان المخاطب لهما سفه فكيف المعدوم الذي هو عما ذكرناه ابعد حجة الاخرين وجوه **احدها**
قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر وقوله حكمي على الواحد
حكمي **الثاني** لولم يكن خطابه متناولا لنا لم يكن رسولا الينا والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله
الثالث اجماع الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم قرنا بعد قرن على الاحتجاج في المسايل الشرعية
على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم بالايات والاخبار المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم ولولا عموم تلك الدلايل اللفظية لمن وجد
بعد ذلك لم يكن التمسك بها صحيحا والاجماع لا ينعقد على الخطاء **الرابع** كان صلى الله عليه وسلم اذا اراد تخصيص
احد بحكم نص عليه وبينه كقوله صلى الله عليه وسلم لابي بردة تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك وخصص عبد الرحمن
ابن عوف بلبس الحرير وحيث لم يبين التخصيص علم العموم والفريق الاول حكموا في حقنا بحكمه صلى الله عليه وسلم
وبالايات الواردة في حق من شافههم صلى الله عليه وسلم بالخطاب للعلم الضروري بذلك من دين محمد صلى الله عليه وسلم ثم اجابوا عن الاول
بان الناس والجماعة والاسود والاحمر انما يتناول الموجودين في ذلك الزمان فيختص بالحاضرين ويحمل

تحت صورة

تحت سورة النزاع فلا يجوز التمسك بروايتهم النصوص الدالة على كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى الناس كافة انما يلزم
لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل
ذلك يتحقق بتعريف البعض بالمشافهة وتعريف الاخرين بنصب الدلايل والامارات واجتهاد
المجتهد باستخراج احكام بعض الوقايع من بعض لكثرة الاحكام الشرعية وعدم النص على كل واحد
منها عينا وكثرة الوقايع ولهذا يلزم من ذلك ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام
التي لم يثبت بالنصوصية من خطابه فكذا في الاحكام التي لم تثبت بالخطاب شفاها لا يقال الدلايل التي
يمكن الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم غير الخطاب انما يعلم كونها حجة بالدلايل
الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول من بعده فقد تعذر الاحتجاج بها عليه
لانا نقول يمكن معرفتها حجة بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حكم بكونها حجة على من بعده او بالاجماع المنقول عن الصحابة
وغيرهم على ذلك وهو الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الاجماع على انا مكلفون بمثل ما كلفوا به اما على انا
مخاطبون بذلك الخطاب فممنوع وذلك لانه اذا تم عرفنا انا مكلفون بحال وجودنا بمثل تكليف
من عاشر النبي صلى الله عليه وسلم لان الخطاب للمعدوم ممتنع بالضرورة فيجب اعتقاد استناد اهل الاجماع بالنصوص
من جهة معقولها لا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة وعن الرابع ان التخصيص لفايدة قطع الالحاق
البحث الحادي عشر في رواية الراوي ويشتمل على مسايل **احدها** قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر
لا يفيد العموم في كل غرر وكذا قضى صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار لانه لا يقتضي تعميم كل جار وعليه اكثر الاصوليين
خلافا لشذوذ لان الحكاية حال والحجة في المحكي لا الحكاية ولعل الراوي راى النبي صلى الله عليه وسلم وقد نهى عن
فعل خاص لا عموم له في غرر وكذا قضى لجار مخصوص بالشفعة كما نقلها الامامية من ثبوتها للجار
الشريك في الطريق او النهر فنقل صيغة العموم بظنه عموم الحكم ويجوز انه سمع صيغة ظنها عامة وليست
وبالجملة فالاحتمال قايم ومع لا قطع بالعموم والاحتجاج انما هو في المحكي لا الحكاية ويمكن ان يقال الراوي ان كان
الراوي من اهل المعرفة بمفهومات الالفاظ فالظاهر العموم لانه لم ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة
تدل عليه والا لكان ظنا في معرفته او عدالته لانهما يقتضيان المنع من ايقاع الناس في ورطة الالتباس
وذلك يثمر الظن بالعموم فيكون حجة لوجوب العمل بظنيات الادلة النقلية كمعلوماتها واما قوله صلى الله عليه وسلم قضيت
بالشفعة للجار وقول الراوي قضى بان الشفعة للجار فان الاحتمال والتكافؤ قايما الا ان جانب العموم اقوى
الثانية قول الراوي انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلوتين قيل انه يقتضي التكرار في العرف فانه لا يقال كان
فلان يتهجد بالليل اذا تهجد مرة واحدة وكذا لو قيل كان فلان يكرم الضيف فانه يفيد التكرار وقيل لا يفيده

لان لفظ كان لا يفيد الا تقدم الفعل اما التكرار فلا **الثالث** قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد الشفق محمول على انه
صلى بعد الشفقين اعني الحمرة والبياض وهذا انما يصح لو قلنا ان المشترك يراد به كلا معنييه فكان الراوي
قال انه صلى بعد الشفقين وقد بينا انه انما يراد به المجموع على سبيل المجاز لكن المجاز على خلاف الاصل
لا يصار اليه الا لدليل وح احتمل ان يكون قد صلى بعد الحمرة وان يكون قد صلى بعد البياض فلا يمكن حمله
على وقوع الصلوة بعدهما **الرابع** الفعل وان انقسم الى اقسام وجهات فالواقع منه لا يقع الا على وجه واحد
منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته وذلك كما روى انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة فان الصلوة
الواقعة احتمل ان تكون فرضا وان تكون نفلا ولا يمكن وقوعها على وجهين الفرض والنفل معا وح
لا يمكن الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل داخل الكعبة اذ لا عموم للفعل ولا يمكن تعيين
احدهما الا بدليل وكذا قول الراوي انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلوتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في
وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما
بل في احدهما والتعيين يفتقر الى الدليل واما وقوع ذلك منه صلى الله عليه وسلم متكررا على وجه يعم سفر النسك وغيره
فالبحث فيه قد تقدم وقد ظهر من هذا ان فعله صلى الله عليه وسلم سواء كان واجبا او مباحا لا عموم له بالقياس الى غيره
الا ان يدل دليل من خارج على التاسي لا يقال الاجماع على وجوب الغسل من التقاء الختانين مستند
قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ولانه صلى الله عليه وسلم كان اذا سئل عن حكم اجاب بما يخصه واحال
معرفة ذلك على فعل نفسه كما اجاب ام سلمة عن الاغتسال فقال اما انا فافيض الماء على راسي وسئل عن
قبلة الصائم قال انا افعل ذلك ولولا عمومية الفعل لما كان كذلك لانا نقول قد ثبت عموم التاسي به صلى الله عليه وسلم
ولا بحث فيه ولان قول عائشة فعلته انا ورسول الله يشعر بعمومية الحكم في حقهما فيكون عاما في حق الكل
وجوابه صلى الله عليه وسلم بفعله عقيب السوال يشعر بالعمومية والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال **البحث**
الثاني عشر في تخصيص المفهوم قال الغزالي المفهوم على راي من يقول به لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه
دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة
الغنم زكوة فنفي الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يكون عاما وخاصا وقوله تع ولا تقل لهما اف دل
على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه والعموم من عوارض الالفاظ لا المعاني والافعال
قيل عليه ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت
لا تسميه عموما لانك لا تعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فيبطل لان البحث عن المفهوم هل له عموم فرع
كونه حجة فاذا ثبت كونه حجة لزم الحكم بنفي الحكم عما عداه اذ لو ثبت في غير المذكور انتفت فائدة التخصيص

بالذكر

بالذكر والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان مفهومي المخالفة والموافقة عام فيما سوى المنطوق بلا خلاف
والغزالي اراد ان العموم لا يثبت بالمنطوق ولا خلاف فيه فان النزاع هنا غير متحقق **البحث الثالث عشر**
في الجمع المضاف الى الجمع قال الاكثرون قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع
المال والاقرب المنع لانه اذا تصدق بصدقة واحدة يصدق انه اخذ منها صدقة فيحصل الامتثال ولانه لو كان
كذلك لوجب ان ياخذ من كل دينار وهو باطل اتفاقا احتجوا بان المعنى خذ من كل مال فيجب العموم والجواب
المنع فان كلا للتفصيل ولهذا فرق بين قولهم للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم والاصل
في ذلك ان هذه الاضافة يقتضي توزيع الجمع على الجمع الجميع فلا يجب التعميم في كل فرد من فرد من افراد
المضاف بالنسبة الى كل فرد من افراد المضاف اليه **الباب الثاني** في الخصوص وفيه مباحث **الاول**
في تعريفه قيل الخاص هو كل ما ليس بعام ويدخل فيه الالفاظ المبهمات لان العام والخاص متضايفان
فتعريف احدهما بالاخر دوري وان جعلا ضدين لم يكن تعريف احدهما بالاخر اولى من العكس ولان الخاص
من الامور الاضافية فالانسان خاص بالنسبة الى الحيوان ومع ذلك فهو عام الا ان يعني بالخاص الجزئي
الحقيقي وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص دار والتحقيق ان يقول الخاص قد يكون مطلقا الا بالقياس
الى غيره وهو الجزئي الحقيقي وقد يكون اضافيا بالقياس الى ما هو عام ويقال بازائه وهو اللفظ الذي
يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ اخر من جهة واحدة كالانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره
كالفرس لفظ الحيوان من جهة واحدة واما التخصيص فقال ابو الحسين البصري بانه اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه قيل انه لا يمكن حمله على ظاهره على كل مذهب اما مذهب ارباب الخصوص فلان الخطاب عندهم
ينزل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شيء منه واما مذهب ارباب الاشتراك فلان الحمل
في بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض ما يتناوله الخطاب عنه بل غايته استعمال اللفظ في بعض
محامله دون البعض واما مذهب الوقف فلان اللفظ عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او للعموم
وهو صالح للاستعمال في كل واحد منهما فان قام الدليل على انه اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج
شيء منه وان قام الدليل على انه للخصوص فلم يكن دالا على العموم ولا متناولا له فلا يتحقق بالحمل
على الخاص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ على بعض محامله على الحقيقة الصالحة لها واما مذهب العموم
فغايته ان اللفظ حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص فان لم يقم دليل على مخالفة الحقيقة وجب
اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها وان قام على مخالفتها وامتناع العمل بالاستغراق وجب صرفه
الى محمله المجازي وهو الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة وهي الاستغراق

فلا يتحقق اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه الا عند كونه مستعملا في معناه المجازي لا يكون مستعملا
في الحقيقة فاطلاق القول بتخصيص العام او ان عام مخصوص لا يكون حقيقة ويناسب قول ارباب
العموم ان التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة هو الخصوص وقول الاشتراكية
تعريف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف كلا اي شيء كان يسمى مخصصا
واللفظ المصروف من جهة العموم الى الخصوص مخصصا وفيه نظر فان الاخراج كما يكون عن الدخول بالفعل
كذا يكون عن الدخول بالصلاحية والقائلون بالخصوص وان كان اللفظ انما يفيد قطعا اقل ما يتناوله الا انه
صالح للعموم وكذا عند القائلين بالاشتراك او بالوقف فتحقق الاخراج حقيقة لصلاحية دخول المخرج
بالتخصيص تحت اللفظ واما القائلون بالعموم فالاخراج عندهم ظاهر اذ اللفظ موضوع للعموم ولولا الخصوص
لدخل المخصوص في التناول قطعا او ظاهرا لكن وجد مانع من الدخول ولا نعني بالاخراج سوى ذلك قولنا العام
مخصوص معناه ان المتكلم استعمل العام في بعض ما وضع له وعند الواقفية انه اراد به بعض ما يصلح له ذلك
اللفظ دون البعض واما المخصص للعموم فيقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد هو ارادة المتكلم لانها
هي المؤثرة في ايقاع ذلك الكلام لافادة البعض فان الخطاب لانه اصلح للعموم والخصوص صرف الى احدهما
بالارادة واما بالمجاز فيقال على من اقام الدلالة على كونه مخصوصا في ذاته على من اعتقد ذلك وان كان
ذلك الاعتقاد باطلا وعلى اللفظ الدال عليه ويقال ان فلانا خصص العموم بمعنى انه علم من حاله ذلك بالدليل
ويقال خصص بمعنى وصف البحث الثاني في الفرق بين التخصيص والنسخ قالت المعتزلة الفرق بينهما باعتبار
تراخي الوقت وعدمه فان النسخ يجب فيه التراخي دون التخصيص واعلم ان النسخ في الحقيقة راجع الى
تخصيص لانه دفع الحكم بعد ثبوته في زمان اخر فكان تخصيصا للحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون
الفرق بينهما فرق ما بين العام والخاص وقد ذهب قوم الى ان التخصيص ليس جنسا للنسخ واعتبروا
في التخصيص امور لفظية اخرجوه بها من كونه جنسا وهي سبعة احدها التخصيص انما يكون فيما يتناوله
اللفظ والنسخ قد يقع فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ الثاني يصح نسخ الشريعة باخرى
ولا يكن ذلك بالتخصيص الثالث النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك الرابع النسخ يجب فيه
التراخي دون التخصيص فانه قد يجب فيه المقارنة الخامس التخصيص قد يقع بخبر الواحد بخلاف النسخ
السادس التخصيص انما يكون في جملة والنسخ يدخل على المعنى الواحد السابع النسخ قد يكون لفعل لم يفعل
بخلاف التخصيص واما الفرق بين التخصيص والاستثناء فرق ما بين الخاص والعام ايضا وقيل ان الاستثناء
مع المستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على شيء واحد والتخصيص ليس كذلك ولان التخصيص يثبت بقراين الحال

فقول رأيت

فقول رأيت الناس يفهم بالقرينة عدم رؤية الجميع والاستثناء لا يحصل بالقرينة ولان التخصيص يجوز
تاخيره لفظا ولا يجوز تاخر الاستثناء والوجه ما قلناه من ان التخصيص جنس للنسخ والاستثناء
البحث الثالث فيما يجوز تخصيصه قد عرفت فيما سلف ان التخصيص هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب فلا بد
وان يكون ذلك الخطاب فيه عموم وشمول اما مطلق او بالاضافة فان ما لا عموم فيه البتة بوجه ما لا يعقل فيه
التخصيص اذ لا يعقل بعض يخرج عنه كقولك لابي بردة يجزيك ولا يجزي احد بعدك ولا يعقل التخصيص
في الحكم الاول لعدم تعدده بالنسبة الى الشخص المفعول لا بالنسبة الى متعلقات الفعل من الظرف وغيره
ويقبل في المثال الثاني واذا عرفت هذا فالذي يتناول اكثر من واحد اما ان يكون عمومه من جهة اللفظ او يصح
تطرق التخصيص اليه او من جهة المعنى وهو ثلثة الاول العلة الشرعية وفي تخصيصها خلاف يأتي الثاني مفهوم
الموافقة كدلالة تحريم الضرب ويقبل التخصيص اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ كتقييد الام اذا خرجت
بحبس وقتل الوالد اذا ارتد اما لو عاد بالنقض عليه فانه لا يجوز الثالث مفهوم المخالفة ويقبل التخصيص
مطلقا فانه يفيد انتفاء الحكم في المسكوت عنه ويجوز قيام دلالة على ثبوته في بعض افراده واذا ثبت
هذا فلا فرق بين الامر والخبر اذا اشتملا على شمول وعموم في جواز تخصيصهما واطلاق اللفظ العام جميعا
لارادة الخاص وقد حكى ان قوما منعوا من ذلك في الامر والخبر معا والمحققون على جوازه فيهما اما الخبر فلان
المقتضي لقبول التخصيص موجود فيه واما المانع لا يصلح للمانعية فوجب القول بجوازه اما الاول فلان قبول
التخصيص انما هو من حيث العموم والشمول وجواز ارادة الخاص من العام على سبيل المجاز واما الثاني فلان المجوز
غير ممتنع في ذاته والا لزم من فرضه محال ولا من حيث الوضع فانه يصح ان يقول اللغوي جائني كل الناس
وان تخلف بعضهم ولا بالنظر الى الداعي والاصل عدم كل مانع سوى ذلك وايضا الوقوع دال على جوازه وقد
ثبت لقوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها وقوله ما تذر من شيء
اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم يجعلها رميما وقوله تدمر كل شيء واوتيت
من كل شيء الى غير ذلك من الايات احتجوا بانه يوهم الكذب فانه اذا اراد بالعام بعضه في الخبر لزم ذلك
لما فيه من مخالفة المخبر للخبر ولو كان يجوز حمله على التخصيص مانعا من كونه كذبا لم يوجد كذبا البتة والجواب
لا كذب مع قيام دليل التخصيص واما الامر فلما تقدم من قوله تعالى اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة
عنه وكذا قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا مع عدم قطع كل سارق
وعدم جلد كل زان وغيرهما من الايات احتج المخالف بانه يوهم البداء والجواب لا بداء مع قيام المخصص وقد
بينا انه يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب بالحقيقة وفي القرآن ضروب كثيرة من المجاز واكثر عمومات القرآن

قد اريد بها الخصوص حتى قيل انه لم يرد عام الا وهو مخصص الا في قوله تعم وهو بكل شيء عليم ولما ثبت
انه تعم حكيم وجب ان يكون في الخطاب بالمجاز وجه مصلحة راجحة على الخطاب في الحقيقة ويمكن ان يكون
الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب لاشتمال النظر في ذلك والفكر على زيادة مشقة يستحق بها زيادة
الثواب كما نقول في حسن الخطاب بالمتشابه ويجوز ان يعلم انه يؤمن عنده ذلك ويطيع من لولاه لم يطع
وقد ظن بعض الناس جواز التساوي في الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون مخيرا في الخطاب
بايهما شاء وليس بصحيح لان العدول عن الحقيقة التي هي الاصل الى المجاز لا بد له من غرض زايد وهو كونه
ابلغ وافصح واوجز البحث **الرابع** في نهاية التخصيص اتفق الناس كافة على جواز انتهاء التخصيص
في الفاظ الاستفهام والمجازاة الى الواحد واختلفوا فيما عداها فحكي عن ابي بكر القفال انه لا يجوز تخصيص
الجمع المعرف بحيث يبقى الا اقل من الثلثة ومنهم من جوز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد
وقال ابو الحسين البصري ان نهاية التخصيص في جميع الفاظ العموم جمع اقرب من مدلول اللفظ وان لم
يكن محدودا الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا ان اهل اللغة يستقبحون قول
الرجل اكلت كل الرمان من البيت ويكون فيه الف رمانة وقد اكل واحدة او ثلثة ولا كذا لو حمل على الاكثر القريبة
من مدلول اللفظ اعترض بانه انما يكون مستهجنا اذا لم يكن مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو
مدلول اللفظ ولم تقترن به قرينة اما اذا اراد الواحد مع قرينة فلا للنقض والاطلاق اما النقض فقوله تعم
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس القائلين نعيم بن مسعود الاشجعي واما الاطلاق
فلا نسلم قول القايل اكلت اللحم والمراد به واحد من جنس مدلولات العام وفيه نظر فان الاول اريد به التعظيم
واللحم ليس للعموم فيصح ارادة الواحد منه لكون المراد الجنس احتج الاخرون بوجوه **احدها** استعمال العام في غير
الاستغراق على سبيل المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى
ان ينتهي الى الواحد **الثاني** قوله تعم انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد به نفسه وحده **الثالث** قال
عمرو لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ عليه القعقاع مع الف فارس قد انفذت اليك بالفي فارس اطلق اسم
الالف الاخرى واراد به القعقاع **الرابع** لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لكان لما ان الخطاب
صار مجازا او لعدم استعماله في الباقي حقيقة ولو كان احدهما مانعا لزم امتناع تخصيص العام مطلقا لانه
يكون مجازا في الباقي وغير حقيقة فيه وهو باطل بالاجماع **الخامس** قد عرفت الخلاف في ان اقل الجمع اثنان او ثلثة
فيحمل العام بعد التخصيص عليه لو قال اكرم الناس الا الجهال جاز ولو لم يبق الا الواحد والجواب عن الاول المنع
من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل وعن الثاني انه غير محل النزاع لان الاية جرت مجرى التعظيم

وليس هناك

وليس هناك تخصيص وعن الثالث ان عمرو قصد قيام الواحد مقام الالف وليس بتخصيص وعن الرابع بالمنع
من الحصر بل المانع عدم استعماله لغة وعن الخامس ان الجمع ليس بعام وعن السادس يمنع حسنه على ان بعضهم
جوز الانتهاء الى الواحد في الاستثناء والبدل والا نبحث في الصفة وفي المحصور القليل **البحث الخامس** في العام
المخصوص هل هو مجاز ام لا اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه لا يصير مجازا كيف كان المخصص
وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا كيف كان المخصص وهو مذهب جماعة
من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة من الحنفية كعيسى بن ابان وغيره وقال اخرون انه يكون
مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي لم يصر مجازا
متصلا كان الدليل او منفصلا وان خص بدليل عقلي كان مجازا وقال اخرون انه يكون مجازا الا
ان يخص بدليل متصل وقال القاضي ابو بكر انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او استثناء
وقال قاضي القضاة انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا وصفة وقال جماعة من الحنفية
ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فمجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني انه حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة المخصصة ان استقلت
بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدلالة الدالة على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات
او لفظية نحو ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة
سواء كانت صفة او شرطا او استثناء والاقرب انه يصير مجازا مطلقا لنا ان اللفظ وضع للعموم
ولم يرد فيكون اطلاقه على ما اريد منه مجازا اما المقدمة الاولى فالخلاف فيها مع المانعين من العموم
وقد سبق برهانه ولانا نبحث على تقديره واما الثانية فلان التقدير انه مخصوص وقد بينا ان التخصيص
هو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عن الارادة واما الثالثة فظاهرة لانكم لما عرفت من ان المجاز هو استعمال
فيما لم يوضع له ولان اللفظ اذا كان حقيقة في الاستغراق فصرفه الى البعض بالقرينة كيف ما كانت
القرينة اما ان يكون دلالة اللفظ عليه حقيقة او مجازا ويلزم من الاول الاشتراك بينه وبين الاستغراق
ضرورة اختلاف معنييهما بالجزئية والكلية وعدم اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمشترك
لا يكون ظاهرا باللفظ في بعض مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم لا يقال
جاز ان يكون حقيقة فيهما باعتبار امر مشترك هو الجنسية فينتفي الاشتراك والمجاز ويدل على كونه حقيقة
في الباقي ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره عن عموم اللفظ لا يؤثر فيه سلبا
لكن لا يجوز كون اللفظ المجرد حقيقة في الاستغراق ومع القرينة حقيقة في البعض لانا نقول الكل والبعض

وان اتحد في الجنسية الا ان لفظ العام حقيقة في الكل من حيث هو كل لا في مطلق الجنس ولهذا تعذر
حمله على البعض الا بقرينة باجماع القائلين بالعموم والاستغراق ليس ثابتا في الباقي ونمنع كون اللفظ
حقيقة في الباقي قبل التخصيص نعم قد كان حقيقة في الجميع الذي هو احد افراده فلا يلزم كونه حقيقة فيه
لا مع الاجتماع ولا حالة الانفراد فان العشرة حقيقة في مجموع افرادها لا في الخمسة سواء ضمت الي مثلها
او انفردت ثم ينتقض بالواحد فان اللفظ قد كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص
هو مجاز فيه اجماعا وتجويز كون اللفظ حقيقة في البعض مع القرينة يرفع المجاز اجمع فان كل مجاز
يمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله ولانه لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ
في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض استعمالا له في غير الحقيقة وصار ذلك له
عن الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم احتج ابو الحسين على كونه مجازا لو خص بقرينة مستقلة
بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال له في جزء المسمى بقرينة من حيث هو
مخصصة وهو عين المجاز وعلى كونه حقيقة مع المتصل بانه اذا قال اجاء بنو تميم الطوال او الكرم بنو تميم
ان قاموا والا فلا فلفظ العموم من حيث هو حال انضمام الشرط او الصفة او الاستثناء لا يفيد البعض
والا لم يبق شيء يفيده الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض استحال ان يقال انه مجاز
في افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشرط او الصفة او الاستثناء دليل علي
ذلك البعض وافادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة والجواب اقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه
عن حقيقته وصورته والا لكان كل مقترن بشيء خارجا عن حقيقته ويلزم نفي الاقتران ايضا واذا
كان باقيا على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفا بل يصير معروفا معناه باعتبار ذلك المقترن وهو
المجوز بعينه قوله اللفظ مع الاقتران لا يفيد البعض والا لم تفد القرينة شيئا قلنا ممنوع فان القرينة
هي التي صرفت اللفظ عن افادة المجموع الى افادة البعض كما في كل مجاز فان مع ذلك لو كان معتبرا لكان
للقائل ان يقول ان اللفظ الحقيقي لا يراد به معناه المجازي حالة انضمامه الى القرينة والا لم يفد القرينة
شيئا بل معناه الحقيقي انما يراد به معناه المجازي باعتبار القرينة وذلك يخرجه عن كونه مجازا لا يقال
الشرط والصفة والاستثناء غير مستقل فلا يخرج اللفظ عن حقيقته كقولنا مسلم فانه يدل على معنى فاذا
قال المسلم او مسلمون افاد بانضمام الالف واللام او الواو والنون معنى غير الاول ولم يصر باعتبار هذه
الزيادة مجازا وكذا الشرط والصفة والاستثناء بجامع عدم الاستقلال لانا نقول الالف واللام والواو
والنون زيادات افادت زيادات في الكلمة من غير تغيير للوضع الاول فلا يقال انه صار مجازا بخلاف صورة

النزاع

النزاع احتجت الحنابلة بانه التناول باق فكان حقيقة وايضا فانه يسبق الي الفهم وهو دليل الحقيقة
والجواب ما تقدم من انه كان حقيقة فيه مع غيره والسبق الي الفهم بقرينة وهو دليل المجاز احتج الرازي
انه اذا بقي غير منحصر كان معنى العموم باقيا والجواب انه كان للجميع احتج الجويني بان العام لتكرير الاحاد
وانما اختصر فاذا خرج بعضها بقي الباقية حقيقة والجواب بالمنع فان العام خط في الجميع فاذا اختص
خرج قطعا والتكرير منقض احتج القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين من ان
ما لا يستقل لو وجب تجوزا في نحو قولك الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا لكان نحو مسلمين
للجماعة مجازا ونحو المسلم للجنس او للعهد مجازا نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا الا ان الصفة عند
ابي بكر كانها مستقلة والاستثناء عند عبد الجبار ليس بتخصيص والجواب ما تقدم وايضا فانه
الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب واللام في المسلم وان كان كلمة حرفا او اسما فالمجموع الدال
والالف موضوعة للالف وكذا الخمسون للخمسين والالف ومعرفة الباقي حصلت بايجاب تذنيب
اذا قال اقتلوا المشركين وقال النبي ع في الحال الا زيدا فهذا تخصيص بدليل متصل او منفصل
فيه احتمال نشا من تغاير المتكلمين ومن كونه ع انما ينطق بالوحي وكان الخطاب منه ع في الحقيقة
البحث السادس في جواز التمسك بالعام المخصوص اختلف الناس في ذلك فمنع عيسى بن ابان وابو ثور
من التمسك بالعام المخصوص فيما عدا المخصوص على كل حال واجاز اخرون التمسك به على كل حال واجاز
قوم ذلك في حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الكرخي ان خص بشرط او استثناء
صح التعلق به فيما عدا المخصوص وان خص بمنفصل لم يصح وقال البلخي ان خص بمتصل كالشرط والصفة
والاستثناء كان حجة والا فلا وقال ابو عبد الله ان كان المخصص والشرط قد منعا من تعلق الحكم بالاسم العام
واوجبا تعليقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعليقه بالاسم العام صح التعلق
به فالاول كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق
يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحرز الذي لا ينبئ اللفظ عنه فلم يجز التعلق به
والثاني كقوله تعالى اقتلوا المشركين لان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعلق القتل
بالشرك فلم يمنع التعلق به في كل من لم يعط الجزية وقال قاضي القضاة ان كان العموم المخصوص والمشروط
لو تركنا وظاهره من دون الشرط والمخصص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الي
بيان ما لم يرد منا ولم يحتج الي بيان ما هو اريد اذ كنا نصير اليه من دون البيان ويصح التعلق بالظاهر
فيه كقوله اقتلوا المشركين وان كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط لم يمكننا امتثال ما اريد منا احتجنا

الى بيان ما اريد منه اذ لسنا نكتفي باللفظ فيه ولم يمتنع التمسك به كقوله تعالى اقيموا الصلوة وهذا الذي
ذكره عقد مذهب ودلالته وينبغي ان يزاد في الاول ان لا يكون العموم قد خصص تخصيصا مجملا وقيل
انه حجة في اقل الجمع لا فيما زاد واتفق الكل على انه اذا خص بمجمل فانه لا يبقى حجة في كل واحد من تلك
الاقسام الا بعد البيان والحق انه حجة لنا وجوه احدها اللفظ العام كان متناولا للكل فكونه حجة
في كل واحد من تلك الاقسام اما ان يكون موقوفا على كونه حجة في الاخر وعلى كونه حجة في الكل او لا يتوقف
على شيء منهما والاول باطل لانه ان كان حجة في كل واحد من تلك الاقسام مشروطا بكونه حجة في الاخر لزم الدور
وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع مع ارادته وبتخصيصه خرج عن ذلك وان افتقر كونه
حجة في هذا على كونه حجة في ذلك من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة اللفظ الى كل واحد على السوية
فليس جعل البعض مشروطا بالاخر اولى من العكس ولانه يلزم المطلوب لانه كونه حجة في ذلك القسم
ان يبقى بدون كونه حجة في هذا فيكون بالعام المخصوص حجة في ذلك القسم والثاني ايضا باطل لان كونه حجة في
الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا بتحقق جميع الافراد فلو توقف
كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وحيث بطل القسمان ثبت ان كونه حجة في ذلك البعض
لا يتوقف على كونه حجة في البعض الاخر ولا على كونه حجة في الكل فاذا هو حجة في البعض سواء ثبت كونه
حجة في البعض الاخر اولا اعترض بانه لا يلزم من عدم توقف الشيء على غيره جواز وجوده بدونه كما في المتلازمين
وان من يتوقف عليه عدم وجوده بدونه لم يلزم الدور كما في المتلازمين الثاني المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص قائم والمعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم في غير محل التخصيص واما
قلنا ان المقتضي للثبوت لانه هو اللفظ الدال على ثبوت الحكم في كل الصور والدال عليه في كل الصور دال
عليه في محل التخصيص وغيره فثبت قيام المقتضي في غير محل التخصيص واما عدم المعارض فلان المعارض
ليس الا كون الحكم غير ثابت في صورة التخصيص ولا يلزم من عدم الحكم في هذه الصورة عدمه في الاخرى كما
لا يلزم من ثبوته في صورة ثبوته في الاخرى وفيه نظر لان المقتضي هو اللفظ الدال على الجميع مع ارادته وبالتخصيص
خرج عن ذلك الثالث الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة اما المقدمة الاولى فلان فاطمة
احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه مخصص بالكافر والقاتل
فلم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره واشتهاره بل عدل ابو بكر في حرمانها من الميراث الى حديث
رواه ولان عليا احتج في جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه
مخصوص بالاخت والبنت وبقوله وان تجمعوا بين الاختين وقال احلتها اية وحرمتها اخرى ولان

الا قوله تعالى

الا قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مخصوص بالاخت والبنت واحتج ابن عباس على تحريم نكاح المرضعة
بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص
بشرائط الرضاع واما الثانية فظاهرة لما ياتي من بعد ان الاجماع حجة الرابع العام قبل التخصيص حجة
في كل اقسامه بالاجماع فيكون بعد التخصيص كذلك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان الا ان يوجد معارض
والاصل عدمه الخامس لو قال اكرم كل من دخل داري ثم قال لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا
فترك عد عاصيا احتج ابن ابان بوجوه احدها دلالة العام على ما عدا محل التخصيص على سبيل
المجاز والا لم يكن للعموم او كان مشتركا والتقدير خلافهما واذا كان مجازا كان مترددا بين اقل
الجمع وما عدا صورة التخصيص ولا يمكن الحمل على الجميع لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احد
المجازات اولى لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون
ظاهرا لا يكون حجة الثالث العام بعد التخصيص يتنزل منزلة اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به
ليس بحجة وكذا المشبه والجواب عن الاول المنع من عدم اولوية البعض فان كل الباقي بعد التخصيص اقرب
الى الاستغراق من بعض الباقي فيكون هو المراد وينتفي الاجمال ثم يعارض بانه قبل التخصيص كان حجة في كل قسم بالاجماع
فان كان مجازا عاد ما ذكر وهو من المحذور وعن الثاني ان اراد بقوله ليس ظاهرا انه ليس حقيقة فمسلم لكن كونه
حجة لا يتوقف على كونه حقيقة وان اراد انه لا يكون حجة فهو ممنوع والاصل في ذلك انه ليس بظاهر في العموم
وهو ظاهر في الباقي وعن الثالث بالمنع من التساوي لحصول الجهالة في المشبه به دون المشبه احتج من قال
بانه يحمل على اقل الجمع بانه المتيقن وما زاد مشكوك فيه والجواب حمله على اقل الجمع المتيقن يقتضي الاجمال الا انه
بخلاف ما قلناه من الحمل على كل الباقي فلانه اقرب الى الحقيقة وكان اولى وان حمله على اقل الجمع يحمل على ما يزاد
وحمله على ما قلناه فيحمل به البحث السابع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص الخلاف فيه مع ابن سريج
فانه قال لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به
قال الصيرفي يجوز التمسك بالابتداء ما لم يظهر له مخصص والاقرب الاول لنا ان المجتهد يجب عليه البحث
عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة فيجب عليه البحث عن ثبوته وعدمه بقدر الامكان ولان العام
بتقدير قيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العام حجة
ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لكثرة اجرائه على العموم اولى
من حمله على التخصيص ولما ظهر بهذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه
حجة وانما يحصل ذلك مع ظن عدم المخصص وهو انما يحصل بعد البحث عنه احتج الصيرفي بوجهين احدها لو لم يجز التمسك

بالعام الأبعد طلب المخصص لما جاز التمسك بالحقيقة الأبعد طلب انه هل وجد ما يقتضي الصرف الى المجاز
والتالي بكذا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المانع من التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ليس الا احتمال
الخطاء وهذا المعنى موجود في الحقيقة والمجاز فيشتركان في الحكم وبيان بطلان التالي ان العرف قاض
بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث انه هل وجد ما يصرف اللفظ عن حقيقته اولا واذا كان في العرف كذلك
وجب في الشرع لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثاني الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن
عدم المخصص فيكفي في اثبات ظن الحكم والجواب عن الاول بالفرق بين العام والحقيقة فان اكثر العمومات
مخصوصة الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فكان حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص اما الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق وعن الثاني انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة تذنيب لما اوجبنا
البحث عن المخصص لم يوجب العلم بنفيه في دلالة العام لعدم امكانه بل يوجب اجتهاد المجتهد في ذلك بان يتفحص
الادلة العقلية والنقلية فاذا لم يجد مخصصا غلب على الظن النفي وليس ذلك بقطعي فان عدم الوجدان
لا يوجب عدم الوجود قطعا بل ظنا الباب الثالث في المقتضي للتخصيص وفيه فصول الفصل الاول في الادلة
المتصلة وفيه مطالب المطلب الاول في الاستثناء وفيه مباحث الاول في حقيقة الاستثناء الاستثناء استفعال
من الثني وهو الرجوع وهو ههنا كذلك فان الحكم على جملة بشيء اذا استثني بعضها منه رد الحكم فكانه قد رجع عما حكم
اولا في ذلك المستثنى وهو اما متصل وهو الذي يكون المستثنى فيه من جنس المستثنى منه واما منفصل وهو الذي
يكون من غير جنسه وهو حقيقة في المتصل اجماعا واختلف في المنفصل فقيل انه حقيقة فيهما وقيل مجاز وقيل
انه للقدر المشترك بين المتصل والمنفصل على ما يأتي تفصيل ذلك انشاء الله اذا عرفت هذا فنقول من جعله مشتركا بينهما
حده بانه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها ومن جعله مشتركا بينهما وحقيقة في المتصل دون المنفصل
لم يمكن جمعهما في حد واحد ولكن يقال في المنقطع انه ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج
واما المتصل فقد اختلف في تعريفه فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور
لم يرد بالقول الاول واورد على الطرد ليطرد التخصيص بالشرط والوصف بالذي والغاية ومثل قام
القوم ولم يقم زيد ولا يرد الاولان واورد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ وقال اخرون
الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه ونقض بمثل قام القوم ولم يقم زيد فانه
قائم مقام قوله الا زيد في اخراج بعض الجملة وقيل انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه ولا يستقل
بنفسه لان المخرج ان كان معنويا كالعقل والقياس خرج عن الحد وان كان لفظيا منفصلا كان مستقلا بالدلالة
والا فان كان لغوا وهو خارج عن الحد وانكان متصلا فان كان صفة مثل اكرم بني تميم الطوال خرج منهم القصار

ولفظة الطوال

ولفظة الطوال لا يتناول القصار بخلاف اكرم بني تميم الا زيدا وكذا ان كان شرطا وان كان غاية فقد يدخل كالمرافق
بخلاف الاستثناء واعترض بان الاستثناء لاخراج بعض ما دل عليه الكلام لا لاخراج بعض الكلام وبانتقاضه
بقولنا جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان غير قد تدخل صفة مثل عندي درهم غير جيد فقد دخلت لا لاخراج بعض
وقيل ان الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف
الا او احد اخواتها فقولنا لفظ احتراز عن الدلائل العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا بالجملة احتراز
عن الدلائل المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قام القوم ولم يقم زيد وقولنا دال احتراز عن الاسماء المؤكدة
والصفة مثل قام القوم العلماء كلهم وقولنا بحرف الا او احد اخواتها احتراز عن مثل قام القوم دون زيد وفيه نظر
لانه حد الاستثناء بانه لفظ والاستثناء معنى واللفظ دال عليه ولان قولنا متصل بجملة ينتقض بالاستثناء
المفرغ مثل ما قام الا زيد ولان مدلول كل استثناء متصل مراد بالاول وقيل الاستثناء لفظ متصل بجملة لا يستقل
بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية ويرد مع ما تقدم قام القوم الا زيد وقيل
اخراج بالا واخواتها وقيل اخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ الا وما يقوم مقامه والاقرب انه اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ عن الارادة باحد من الصيغ المخصوصة في اللغة البحث الثاني في شروطه وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان شرط
الاستثناء الاتصال ذهب المحققون من الفقهاء والمتكلمين الى ان شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه
بحيث لا يتخلل بينهما شيء يفصل بينهما عرفا واحترزنا بذلك عن التنفس والسعال وطول الكلام فانه لا يعد
في العرف فاصلا ونقل عن ابن عباس صحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان شهرا وقال بعض المالكية يجوز
تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضماره متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى
وقال بعض الفقهاء يجوز المنفصل في كتاب الله دون غيره لنا وجوه احدها لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر
شيء من العقود في الطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا يتحقق الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء
فيتغير حكمه الثاني العرف قاض بالغاء المنفصل فان من قال لوكيله بع ثوبي من اي شخص كان ثم قال في غد
الا من زيد فانه لا يجعل الاستثناء عائدا الى ما تقدم وكذا لو قال لفلان علي عشرة ثم قال بعد شهر الا درهما
عد لاغيا وكذا لو قال رايت زيدا ثم قال بعد شهر قائما فانهم لا يعدون ذلك في العرف مخبرا عن زيد بشيء
وكذا لو قال اكرم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل داري فانه لا يعد شرطا الثالث روي انه صلعم قال من حلف
على شيء فرأى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير منه وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا
لارشد اليه النبي صلعم لكونه طريقا مخلصا للحالف عن الحنث وهو اسهل من التكفير والشخص انما يقصد الاسهل والايسر
فحيث لم يرشد اليه دل على عدم صحته وفيه نظر لانا نمنع الحديث اولا وثانيا بانه صلعم ارشد الى ما هو اكثر ثوابا

احتج المخالف بوجوه احدها يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء الثاني روي انه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون
قريشا ثم سكت ثم قال بعده ان شاء الله ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله الثالث روي عنه صلى الله عليه وسلم انه
سالته اليهود عن عدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر عنه الوحي بضعة
عشر يوما ثم نزل عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت
فقال ان شاء الله في طريق الالحاق بخبره الاول ولو لم يكن صحيحا لما فعله الرابع ابن عباس كان من فصحاء العرب
ويلقب بترجمان القرآن وقد قال بصحة المنفصل ولو كان باطلا لم يخف عنه ذلك الخامس الاستثناء
بيان وتخصيص الكلام الاول فجاز تاخيره كالادلة المنفصلة السادس الاستثناء دافع لحكم اليمين فجاز
تاخيره كالكفارة والجواب عن الاول المطالبة بالجامع والنقض بالشرط وخبر المبتدا وعن الثاني ان السكوت
كان لعارض كالتنفس والسعال وعن الثالث ان قوله ان شاء الله ليس عايدا الى الخبر الاول بل الى افعل ذكر الرب كما
اذا قال لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله وعن الرابع ان فعل ابن عباس ان ثبت فمحمول على اضمار
الاستثناء وقد بين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وان تاخر كان تاخير الاستثناء لفظا او على استثناء
المامور به وهو الاستثناء بالمشية ان قلنا بجواز تاخيره وعن الخامس انه قياس في اللغة فلا يصح ثم ينتقض
بالخبر والشرط كما سبق وعن السادس بالفرق فان الكفارة رافعة لاثم الحنث لا لنفي الحنث والاستثناء مانع
من الحنث واثمه فالتقيا في الحكم حتى يصح جعل احدهما على الاخر كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء
المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا في قياس في اللغة المسئلة الثانية في الاستثناء المنفصل قد عرفت
ان الاستثناء قسمان متصل ومنفصل وكلاهما مستعمل اجماعا اما الاول فهو المتداول بين العقلاء وفي اكثر
محاورات الاستثناء اما الثاني فيدل عليه قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك مما يات
والخلاف هنا في شيء واحد وهو ان استعمال المنفصل على سبيل الحقيقة او على سبيل المجاز مع وقوع الاتفاق
على انه حقيقة في المتصل والحق هنا هو الثاني خلافا للقاضي لنا وجوه احدها الاستثناء ماخوذ من الثني وهو
اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا يتحقق ذلك في غير الجنس فان من قال رايت الناس لا يدخل فيهم غيرهم من جنس
فلا يتحقق الاخراج لعدم تحقق الدخول الذي هو شرط الاخراج بل الجملة الاولى باقية بحالها لم يخرج منها شيء
وفيه نظر لامكان ثبوت المستثنى منه هنا فان الحاكم على جماعة يحتمل حكمه على غيره به وبالمنفصل يخرج الاحتمال
ويتحقق الشيء خصوصا والمنفصل المتجانس مع احتمال المشاركة الثاني الاستثناء من غير الجنس اما ان يكون
من اللفظ او من المعنى والقسمان باطلان فيبطل من غير الجنس حقيقة اما الاول فلان اللفظ الدال على الشيء فقط
لا يدل على ما يخالفه سواه مسماه واذا لم يدل اللفظ على ذلك المخالف لم يحتج الى صارف يصرفه عنه واما الثاني فلانه

لو جاز حمل اللفظ على المعنى المشترك بين مسماه وبين المستثنى حتى يصح الاستثناء لصح الاستثناء كل شيء
من كل شيء لان كل شيئين لا بد وان يشتركا من بعض الوجوه فاذا حمل المستثنى على ذلك المشترك صح
الاستثناء ولما لم يصح في العرف استثناء كل شيء من كل شيء علمنا بطلان هذا القسم وفيه نظر لان اهل اللغة
ان منعوا من ذلك لم يلزم تخريج اللفظ عن كونه حقيقة في المطلق وان لم يمنعوا امتنعنا من عدم الصحة الثالث
استعماله في المنفصل اما لكون اللفظ حقيقة فيه بخصوصيته فيها او بمعنى مشترك بينه وبين المتصل والقسمان باطلان
واستعماله فيه على سبيل الحقيقة باطل اما الاول فلانه ان كان حقيقة في المتصل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
وان لم يكن حقيقة فيه كان مجازا فيه وحقيقة في المنفصل وذلك خلاف الاجماع واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان
متواطئا والتالي باطل والا لم يسبق الفهم الى احد جزئياته اذ هو شان المتواطي لكن السبق موجود ولهذا حكم
الفقهاء بالاقتصار عليه دون المنقطع الا عند تعذره وتاولوا قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وشبهه بقولنا الا قيمة
ثوب وفيه نظر لجواز التشكيك واضمار القيمة ليس باعتبار المجاز بل لضرورة الاخراج احتج المخالف بوجوه احدها
قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ الثاني قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ولم يكن
من الملائكة بل من الجن لقوله تعالى الا ابليس كان من الجن وكان له ذرية ولا ذرية للملائكة ولانه مخلوق من نار
والملائكة من النور الثالث قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة استثنى التجارة من الباطل
وذلك من غير الجنس الرابع قوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم الخامس قوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو السادس قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين
استثنى الباري تعالى من جملة ما كانوا يعبدون من الاصنام وغيرها السابع قوله تعالى فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون
الا رحمة منا استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وهو من غير الجنس الثامن قوله تعالى لا عاصم اليوم من امر الله
الا من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم وفيه نظر فان العاصم هنا اسم فاعل
والمراد به المعصوم مجازا ويكون الاستثناء من الجنس التاسع قال الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير
والا العيس وقال النابغة وما بالربع من احد الا اواري العاشر قالوا ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر الحادي
عشر الاستثناء يقع تارة عما يدل عليه اللفظ دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه بالالتزام فاذا قال
لفلان علي دينار الا ثوبا معناه الا ثمن ثوب الثاني عشر الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه فصح كاستثناء
الدرهم من الدنانير وبالعكس الثالث عشر اذا قال قام القوم الا زيدا فاما ان يكون زيد داخلا في القوم وهو محال
والا لزم التناقض واما ان يكون خارجا عنهم فيكون استثناء من غير الجنس فلو كان الاستثناء من غير الجنس
باطلا لبطل الاستثناء منه والتالي باطل بالاجماع والجواب عن الاول انه بمعنى لكن وليس استثناء او يكون على التقدير

وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فظن ابليس مؤمنا اما باختلاطه بالكفار فيظن منهم او بروئيته
من بعيد فيظنه حجرا او شجرا وذكر ابو هاشم على مذهبه وجها استحسنه المرتضى وهو ان المراد ان من كونه مؤمنا
يقع منه الخطاء ولا يقع منه العمد وعن الثاني بالمنع من كونه ليس من جنس الملائكة ولا تنافي بين كونه من الملائكة
ومن الجن فانه قد نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم
كانوا خزان الجنان وكان ابليس رئيسهم وسمي جنيا لاختفائه واجتنانه ويؤيده انه استثنى من الملائكة
والاصل في الاستثناء الاتصال للاجماع على صحته والخلاف في المنفصل وكان الامر بالسجود لادم انما هو للملائكة
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولو لم يكن ابليس منهم لم يكن عاصيا بتركه اذ الاصل عدم امره بدليل اخر
ولا تنافي بين كونه من الملائكة وثبوت الذرية له وكون التوالد انما يكون بين الذكر والانثى ولا اناث في
الملائكة لانكاره تعالى قولهم وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا لا ينافي ما قلنا لاحتمال كون الانثى
من غير الملائكة لامكان التوالد من جنسين ويمكن تولده من نار وتولد الملائكة من نور فيشترك ان في حقيقة الملائكة
سلمنا انه ليس من الملائكة لكن من جنس الاستثناء لانه مشارك لهم في الامر بالسجود فيصير التقدير فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس وعن الثالث والرابع ان الابجني لكون عند البصريين ويجئ سوى عند الكوفيين وهو الجواب
عن باقي الايات على ان الظن قد يسمى علما فقوله تعالى ما لهم به من علم اشار الى كل ما يسمى علما والظن يسمى علما لقوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات واراد ظننتموهن مؤمنات وذلك ان كان من الاسماء المتواطية فلا يكون الاستثناء
من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة او المجازية فهو من جملة الاسماء العامة وفيه نظر فانا نمنع عموم المشترك
والمجاز لا يقال المنفي ان كان اعم لزم نفي الاخص فلا يجوز استثناؤه وان كان اخص لزم الاستثناء من غير الجنس
لانا نقول انه ورد في كل مستثنى وعن التاسع ان الانيس ان كان فسره بالمونس والمبصر امكن استثناء اليعافير
والعيس منه والاحد يصدق على كل واحد وان لم يكن حيوانا كما يقال احد الحجرين واحد العودين فيكون الا استثناء
من الجنس وعن العاشر ان التقدير ما زاد شيء الا الذي ينقص فيكون استثناء من الجنس وعن الحادي عشر
انه لو صح الاستثناء من المعنى صح استثناء كل شيء من كل شيء وقد بينا بطلانه وعن الثاني عشر انه لا يلزم من عدم
رفع الجميع صحة الاستثناء من غير الجنس واستثناء الدينار من الدرهم وبالعكس نفس النزاع وعن الثالث عشر
ما يأتي في تقدير الاستثناء انكم والتحقيق ان الاستثناء المنفصل ورد في اللغة والاخبار الا انه مجاز وهو
المتنازع فيه هو الحقيقة لا وقوعه **المسئلة الثالثة** في الاستثناء المستوعب والاكثر اتفق الناس على فساد
الاستثناء المستغرق فلو قال له عندي عشرة الا عشرة لزمه العشرة لانه رفع الاقرار والاقرار لا يجوز رفعه
وكذا كل منطوق به لا يرفع نعم يجوز ان يتم بما يجري مجرى الجزئين من الكلام وكما ان الشرط جزء من الكلام فكذا

والاجال فانه مجاز وهو المتنازع في الحقيقة لا وقوعه كذا في النسخ

الاستثناء

فكذا الاستثناء وانما لا يكون رفعا بشرطان يبقى للكلام معنى وهل يلغوا الاستثناء ويمنع من استثناء البعض
فيه احتمال من حيث ان استثناء الاكثر يستلزم استثناء الاقل بجواز استثناء الاقل ومن حيث انه باطل وقد فصل به
من المستثنى والمستثنى منه فكان الثاني باطلا ايضا وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذاهب
ثلثة الاول منع قوم من الاستثناء الاكثر وجوز استثناء النصف واقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي
الثاني منع القاضي ابو بكر والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي واجبوا استثناء الاقل الثالث جوزه قوم
الجميع وهو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين فلو قال له عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد
ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقول له علي مائة الا عشرة بل يقول الا خمسة
لنا وجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وجه الاستدلال انه تعالى استثنى في الاول الغاوين من عباده
وفي الثانية استثنى المخلصين من الغاوين فان تساويا لزم استثناء المساوي وان كان احدهما اكثر لزم
جواز استثناء الاكثر وبالجملة فهذه الاية تدل على ابطال قول من يمنع من المساوي والاكثر اذ لو كان المستثنى
اقل من المستثنى منه لزم ان يكون اتباع ابليس والمخلصين كل واحد منهما اقل من الاخر وفيه نظر لان الغاوين
لو كانوا اقل من باقي مطلق عباده لم يلزم ان يكونوا اقل من مخلصين عباده واعترض ايضا بان الابجني
لكن او بان المنع من استثناء الاكثر انما هو اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما لو قال خذ مائة
الا تسعين ولا يمنع اخذ ما في الكيس الا الزيوف فانه يصح وان كانت الزيوف اكثر وفيه نظر
لانه غير المتنازع وقيل في الاستدلال انه تعالى استثنى الغاوين وهم الاكثر لقوله وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين الثاني لو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه واحد باجماع الفقهاء ولولا صحته لما صح هذا الاستثناء كما لو
الثالث قال الشاعر اذ والذي فنصف تسعين من مائة وفيه نظر اذ ليس هنا استثناء الرابع الاستثناء
لفظ عرفي من الجملة ما لولاه لدخل فجاز اخراج الاكثر كالتخصيص بالمنفصل وكاستثناء الاقل الخامس
قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه الاية استثنى النصف
من الليل وهو يختص من منع من مساوي والاكثر واعترض بان النصف غير مستثنى بل هو ظرف للقيام
وتقديره قم الليل نصفه الا قليلا السادس المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال
لزيد عندي عشرة الا تسعة فهم السامع منه انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان عدم
الاستعمال وقوعي لا نعم انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة لا تدعوا اليه الا نادرا فلهذا لم ينقل في كلامهم او نقل
نادرا ولان الحكمة تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يتفق ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى منها تسع

مائة وتسعين ويبنى ذلك فيقر بالالف فيذكر في الحال القضاء فيستدرك الاستثناء وقد يحتمل ان يكون
لزيد على عمرو دراهم ولخالد على عمرو الف درهم ويروم عمرو ان يقر لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار
لزيد فلا يجد المدفع ذلك الغلط سبيلا الا بالاستدراك واذا كان كذلك لم يمتنع الحكم منه ولهذا لو صرح
المستثنى بانه العدد بعينه لم يكن عليه لوم ولا مانع سوى هذه الاستواء واذا انتفت صح حسن الاول
احتج المخالف بوجوه احدها المقتضي لفساد الاستثناء قايم وما لاجله ترك العمل به في الاقل معنى غير
موجود في المساوي والاكثر فوجب ان يفسد فيهما وبيان المقتضي للفساد انه انكار بعد اقرار فلا يكون
مقبولا واما الفارق فلان القليل في معرض النسيان لعدم المبالاة وعدم التفات النفس اليه بخلاف الكثير
فانه يكون متذكرا محفوظا لكثرة التفات النفس اليه فان من اقر بعشرة ربما كانت ناقصة شيئا يسيرا ولا يكون
قد ادى منها شيئا قليلا ثم نسيه لقلته فلا جرم اقر بعشرة كاملة ثم تذكر بعد الاقرار فوجب تمكنه من استدراكه
دفعا للضرر فلذلك سوغنا استثناء الاقل من الاكثر ولم يوجد هذا المعنى في استثناء المثل والاكثر لانه لا
التذكر ومع الفرق يبقى المقتضي سليما عن المعارض الثاني حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون المساوي
والاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك او الاختصار والاول ان يطلق الانسان لزيد عليه عشرة
فيقر ويذكر في الحال ان له عليه تسعة فيستثني درهما والاختصار يحسن ان يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم
وخمسة دوانق فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار ان يقول لزيد على الف درهم الا تسعمائة وتسعة وتسعين
وليس من العادة ان يكون على الانسان درهم فيطلق عليه الف درهم ثم يذكر في الحال عليه درهما فيستدرك
ذلك بالاستثناء الثالث يقبح ان يقال له على الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين ولا يقبح له الف الا درهما
والاستقباح يدل على انه ليس من اللغة والجواب عن الاول المنع من كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه
كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وعن الثاني ما بيناه من وجود الحكمة وعن الثالث ان الاستقباح لا يمنع
الصحة كما لو قال له على عشرة الا درهما لم يكن قبيحا ولو قال له عشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين كان قبيحا
صحيحا البحث الثالث في احكامه وفيه مسائل الاولى في تقدير دلالته وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء
فقال الاكثر في قوله عشرة الا ثلثة ان المراد بعشرة هنا سبعة والا قرينة دالة عليه كالتخصيص بغيره وقال
القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة وللسبعة اسمان مفردة وهو سبعة ومركبة وهو عشرة الا ثلثة والجواب
ان المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاستثناء بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة
لنا على بطلان الاول وجوه احدها نعلم ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد النصف من النصف
الثاني يلزم التسلسل الثالث نعلم ان الضمير للجارية لا للنصف الرابع اجماع العربية على ان الاستثناء

اخراج بعض من كل

اخراج بعض من كل الخامس دلالة العشرة على معناها نص فيلزم ابطاله السادس نعلم انا نسقط الخارج بالاستثناء
فيعلم ان المسند اليه ما بقي وعلى بطلان الثاني وجوه احدها يلزم خروج عن قانون اللغة اذ لا تركيب من ثلثة
ولا يعرف الاول وهو غير مضاف الثاني يمتنع اعادة الضمير على جزء الاسم في قوله الا نصفها الثالث اجماع العربية
على ان الاستثناء اخراج بعض من كل احتج الاولون بانه لا يستقيم ان يراد عشرة بكمالها لانا نعلم قطعا انه انما
اقر بسبعة فسبعة هي المراد بها من لفظ العشرة ولانه لو كان المراد عشرة لامتنع من الصادق مثل فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما واحتج القاضي بانه لما بطل ان يكون المراد بعشرة عشرة وبطل ان يكون سبعة
تعين ان يكون الجميع سبعة والجواب عن الاول ان الحكم بالاقرار باعتبار الاسناد ولم يسند الا بعد الاخراج
وهو الجواب عن الباقي اذا عرفت هذا فالاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص لانه لم يرد عشرة وعلى المذهب
المشهور هو تخصيص وعلى ما قلناه يحتمل المسئلة الثانية في التخالف بين المستثنى والمستثنى منه اعلم ان
حكم الذهن بشي على شي اخر اما ان يكون بالايجاب او بالسلب وكذا الطلب اما ان يكون الموجود فيكون
امرا او العدم فيكون نهيا اذا عرفت هذا وقد عرفت ان الاستثناء اخراج بعض من ما يتناوله الخطاب
عن الارادة فيجب التخالف بين المستثنى والمستثنى منه فان كان الاستثناء من الاثبات افاد النفي اجماعا وان كان
من النفي فالاكثر على انه يفيد الاثبات وخالف ابو حنيفة في ذلك لنا وجوه احدها النقل عن ائمة اللغة الثاني
لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيدا اذ يقتضي نفي الالهية عن غيره ودون ثبوت
الالهية له تعالى ولو لم يكن كذلك لما تم به الاسلام وهو بالاجماع باطل فان الاسلام يتم بمجرد ذلك الثالث اذا
قال لا عالم في البلد الا زيد تبادر الى الذهن ثبوت العلم له بل هو ادل الالفاظ على علم زيد والتبادر دليل
الحقيقة وكذا في كل ما ساواه احتج المخالف بوجوه احدها لو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات لوجب ثبوت
النكاح بمجرد الولي والصلوة بمجرد الطهارة لقوله لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهور ولا شك في انه
لا يجب تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلوة عند حصول الوضوء بل الغاية الدلالة على عدم صحتهما عند عدم
هذين الشرطين الثاني بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فيقتضي الاستثناء بقاء
المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات الثالث الالفاظ تدل على الصور المرتسمة في الذهن لان والاكوان
الصور الذهنية مطابقة للامور الخارجية والاستثناء المذكور في الالفاظ ان صرفناه الى الحكم افاد زوال الحكم
وان صرفناه الى تلك العدم افاد زوال ذلك العدم ولم يجب الثبوت الا ان الاول اولى لان تعلق اللفظ بالحكم
الذهني تعلق بغير واسطة وتعلقه بالاحوال الخارجية انما هو بواسطة الاحكام الذهنية فكان الاول اولى
والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم ما استثني منه فكان استثناء من غير الجنس وانه بقي

هذا الكلام لبيان اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم
من وجوده وجود المشروط واذا لم يكن مخرجا من الصلوة والنكاح لم يكن استثناء متصلا فان قال تقديره
لا صلوة الا بطهور اطرد وافاد الاثبات وان قال ان تقديره لا صلوة تثبت بوجه الا بذلك فلا يلزم من الشرط
المشروط على ما تقدم والاشكال في النفي الاعم في مثله ونحو مثل قولنا ما زيد الا قائم اذ لا يستقيم نفي جميع الصفات
المعتبرة واجيب بان الغرض المبالغة بذكره ولانه اكده والقول بانه منقطع بعيد لانه مفرغ وكل مفرغ
متصل لانه من تمامه وعن الثانية والثالث انهما وردا نقضا في طرف الاثبات وفيه نظر فان نفي الحكم
بالاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم المسئلة الثالثة في الاستثناء المتعدد الاستثناء
ات المتعددة فاما ان تتعاقب بحرف العطف او تتجرد عنه فالاول يرجع الكل فيه الى المستثنى منه مثل له عندي
عشرة الا اربعة والا ثلثة لامتناع عوده الى الاول فان المستثنى لا يعطف على المستثنى منه ولا الى
المجموع والا لزم التناقض واما الثاني فالاستثناء الثاني فيه اما ان يزيد على الاول او يساويه او ينقص عنه
فان كان الاول رجعا معا الى المستثنى منه ايضا مثل له عشرة الا اربعة الا خمسة لامتناع عوده الى الاول
لزيادته عليه وقد بينا امتناع المستوعب فكيف الازيد ولا اليهما للتناقض وان ساواه فكذلك مع احتمال
التاكيد هنا وان قصر عنه رجع الى الاول لامتناع عوده الى المستثنى منه لبعده والقريب اذا لم يكن اولى من البعيد
فلا اقل من المساواة ولا اليهما فان المستثنى منه مع الاستثناء الاول لا بد وان يكون احدهما نفيا والاخر اثباتا
فالاستثناء الثاني لو عاد اليهما معا وقد عرفت ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فيكون الاستثناء
الثاني قد نفى احد الامرين اثباتا بقدر ما اثبته الاخر فينجبر النقصان بالزيادة فيبقى ما كان حاصلا قبل الاستثناء
فيصير الاستثناء الثاني لغوا ولانه يستلزم التناقض لان الاستثناء الثاني لو رجع الى الاستثناء الاول والمستثنى
معا لكان نفيا باعتبار المستثنى منه واثباتا باعتبار الاستثناء الاول لا يقال انما يتنافى النفي والاثبات لو اتحد المتعلق
والوجه اما مع التعدد فلا لانا نقول المتعلق هنا واحد لانه اذا قال له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا والثاني راجع
الى المستثنى منه فرضنا رابعا ولما رجع الى الاستثناء الاول ثبت ذلك الدرهم فيكون ذلك الاستثناء نفيا واثباتا
من المستثنى منه واذا امتنع عود الاستثناء الثاني اليهما وقد بينا عدم عوده الى المستثنى منه وجب عوده الى الاول
لامتناع عدم عوده الى شيء المسئلة الرابعة في الاستثناء عقيب الجمل المتعددة اعلم ان الاستثناء اذا تعقب
جملا متعددة وصح عوده الى كل واحدة منها هل يرجع الى الجميع او الى ما يليه قال الشافعي واصحابه بالاول وقال
ابو حنيفة واصحابه بالثاني وجوز السيد المرتضى كل واحد من القولين بالاشتراك وقال قاضي القضاة اذا لم يكن
الثالث منها اضرابا عن الاول وخروجا الى قضية اخرى وصح رجوع الاستثناء اليهما وجب رجوعه اليهما وان كان اضرابا

عن الاول

عن الاول وخروجا الى قضية اخرى فانه يرجع الى ما يليه وتوقف القاضي ابو بكر في الجميع وفصل ابو الحسين تفصيلا
حسنا جيدا فقال اما ان يكون الجملتان من نوع واحد او من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون احدى الجملتين
متعلقة بالاخرى او لا يكون فان كان الثاني فاما ان يكون مختلفتي الاسم والحكم او متفقتي الاسم مختلفتي
الحكم او مختلفي الاسم متفقتي الحكم والاول مثل اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال والاقرب رجوع الاستثناء هنا
الى الجملة الاخيرة فان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الى الجملة الاخيرة المستقلة بنفسها الا بعد
تمام غرضه من الاولى والقول بعود الاستثناء الى الاول ينافي ذلك والثاني مثل اطعم ربيعة واخلع على
ربيعة الا الطوال والثالث مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والحكم في هذين كما تقدم واما ان تعلقت احديهما
بالاخرى فاما ان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اطعم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مضمرا في الثانية
مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال والاستثناء في هذين رجع الى الجملتين لان الثانية لم تستقل وانما تتم
مع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما وان كانت الجملتان نوعين من الكلام فان اختلفت القضية
مثل اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل البلد الفلاني فالاستثناء يرجع الى ما يليه لاستقلال كل منها
بنفسها وان اتحدت كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة والجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة
خبر فالاستثناء وان كان مقتضاه ان يرجع الى الاخيرة لاستقلال الكل من الجمل بنفسها الا ان في الاية
ما يدل على رجوعه الى الجميع وهو نوعان الاتحاد في الغاية فان رد الشهادة مع الجلد والحكم بالفسق يجمعها امر واحد
وهو الانتقام والذم واظهار الاولى في الثانية والثالثة احتج الشافعي بوجوه الاول الشرط المتعقب للجمل
يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما واتحاد معنييهما فان قوله الا من تاب كقوله الا ان
يتوبوا الثاني الاستثناء بالمشية يعود الى الجميع فكذا بغيرها الثالث حرف العطف يصير الجمل المتعددة
واحدة اذ لا فرق بين رأيت بكر ابن خالد وبكر ابن زيد وبين رأيت البكرين واذا كان الاستثناء عقيب الواحدة
يرجع اليها فكذا ما هو بحكمها الرابع على تقدير ارادة عود الاستثناء الى الجميع لو ذكره لفظا على سبيل التكرير
كان ركيكا بل انما يذكره عقيب الاخير ويكون راجعا الى الجميع في هذه الصورة والاصل في الكلام الحقيقة واذا
كان حقيقة في هذه الصورة كان حقيقة في الجميع دفعا للاشتراك والمجاز الخامس لو قال له علي خمسة وخمسة
الا سبعة رجع الى الجملتين فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس الاستثناء يصلح ان يعود الى كل واحدة
من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام السابع لو قال بنو تميم وبنو ربيعة
اكرمهم الا الطوال عاد الاستثناء الى الجميع فكذا اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى الثامن لو قال
اضربوا بني تميم وبني ربيعة الا من دخل الدار كان معناه من دخل الدار من الفريقين التاسع لو لحق الكلام توابع

من شرط واستثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع
فاللواحق لاحقة ومتوفرة فيها فالاستثناء اذا تعقب جملا معطوفا بعضها على بعض فالواجب
ان يؤثر في جميعها والاعتراض على الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل يعود الى الاخيرة ايضا سلمنا
لكن لا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال واقتضاء التخصيص اشتراكهما في كل الاحكام والا لما تعدد
معنى الشرط والاستثناء وان كان يعني عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر قياس الشيء
على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب اشتراكهما في الحكم لجواز استناده الى الفارق واعلم ان الحنفية سلموا
الحكم بعود الشرط الى الجميع وفرقوا بينه وبين الاستثناء لان الشرط لصدر الكلام فاذا تعقب الجمل
وقع في غير موقعه وكانه مذكور من اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثناء اذا تعقب بالجمل فهو واقع
في مكانه وليس بجيد لانا لا نسلم ان لصدر الكلام سلمنا لكن انما يثبت له ذلك في الكلام الذي تعلق به
الشرط لا كل كلام مع انه لو تقدم على الجميع لم يجب تعلقه بالجميع وعلى الثاني بما تقدم مع انه ليس باستثناء
لعدم حرف الاستثناء فيه ولا شرطا وان وجد فيه حرفه لانه قد يدخل على الماضي فتقول لقيت زيدا ان شاء الله
وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليتعلق الكلام على التفرد والمعنى المعين بذلك لا يقال فيقف الجملة
الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به لكن الاجماع دل على العود الى الجميع وعلى الثالث ان ادعيتم عدم الفرق
بطل القياس وان سلمتموه جاز اسناد الحكم الى الفارق فيبطل القياس ايضا مع انه قياس في اللغة ويمنع صيرورة
الجملتين كالواحدة بواسطة العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المستثني ان يعرب بانه
انما استثنى من احدهما دون الاخرى ولا يجوز ان يعرب في الجملة الواحدة بان الاستثناء غير عايد اليها وعلى الرابع
يمكن رعاية الاختصار بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاشارة الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يقدح
ذلك في الفصاحة ولانا نمنع من الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء الجميع بعينه سلمنا الاستقباح
لكن وضع اللغة غير مشروط بالمستحسن فانه لو وقع الاستثناء كذلك لو لم يصح لغة ويثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة
لم يكن كذلك وعلى الخامس رعاية الاختصار بذكر الاستثناء الواحد الى ما يقتضي عوده الى الكل ولا يقدح ذلك في
الفصاحة ولانا نمنع الاستقباح لما فيه من الدلالة على شمول الاستثناء الجميع بعينه سلمنا لكن وضع اللغة غير
مشروط بالمستحسن فانه لو وقع الاستثناء كذلك يصح لغة ويثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لم يكن كذلك وعلى
امتنع رجوع الاستثناء الى احدى الجملتين ونسبة الكلام العاقل الى الهذر وجب من رده اليهما معا فالحاصل ان الاستثناء
هنا راجع الى الجملتين لعين غير الاستثناء وهو دفع محذور الهذرية ونحن نسلم جواز رجوعه اليهما لقيام دليل والنزاع
انما وقع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم على ان بعض الشافعية منع

من مثل

من مثل هذا الاستثناء وعلى السادس ان عوده الى البعض اولى من عوده الى الجميع لما في الاستثناء من مخالفة الاصل
فكلما قل كان اولى ثم صلاحية اللفظ لشيء لا يقتضي صرفه اليه كما في المجاز ونمنع عدم الاولوية للبعض فان
الاخير لكونه اقرب اولى من الابعد وعلى السابع انه قياس في اللغة وقد ظهر بطلانه مع قيام الفرق فانه اذا تأخر
الامر اقترن الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرم بني تميم بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم الفريقين وعلى الثامن
بالمنع من ان معناه من الفريقين بل من ربيعة وعلى التاسع ان الكلام اذا لم يقع الفراغ منه وكان المتكلم
متشاغلا به صح ان يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء ومشية واما وجوب تعلقها بالجميع
وان متصلا وبعيدا عن محل المؤثر فغير مسلم وانما اعملوا اتصال الكلام وانقطاعه لينفصل حكم ما يصح ان يلحق
بالكلام مما لا يصح لحوقه به للفراغ والانفصال ولو كان هذا الذي اقتصر عليه اعتبارا لوجب اذا قال اكرمت
جيراني وضربت غلماني الطوال ان يرد لفظ الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثناء
لا يقال لو رددناه الى ما تقدم لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف لانا نقول قد فعل ذلك في مواضع وكذا
رددنا الاستثناء الى الجميع لكنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى منه وهو منكر عندهم واحتج ابو حنيفة
بوجوه احدها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة حكم الاول والدليل يقتضي عدمه تركنا العمل
به في الجملة الواحدة لرفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما من المعارض فلا يجوز تعليقه بالجمل المتعددة
وانا خصصناه بالاخيرة لانها اقرب والاتفاق واقع على عوده الى الاقرب ولما اعتبر القرب في الاقرب من العاملين
عند البصريين في قولنا ضرب زيد عمروا وضربته فجعلوا الهاء عائدة الى عمرو دون زيد للقرب وكذا جعلوا الاقرب
في قولنا ضرب موسى عيسى لما انتفى الاعراب والقرينة اعتبارا بالقرب وكذا قولنا اعطى زيد عمروا بكرا ان بكرا
هو المفعول وكذا اوجب اعتبار القرب في الاستثناء ولانه لا قائل بعوده الى غير الاخيرة خاصة فان من الناس
من جعله عائدا الى الجميع ومنهم من اعاده الى الاخيرة خاصة الثاني لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اخرج كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد لكن لا يجوز تعدد العامل
في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الثالث
الاستثناء من الاستثناء يختص بما يليه فكذا في غيره دفعا للاشتراك الرابع الظاهر انه لم ينتقل المتكلم
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها فانه لما كان السكوت يدل على استكمال الغرض من الكلام
فكذا الشروع في كلام اخر لا تعلق له بالاول يدل على استكمال الغرض من الاول فلو جعلنا الاستثناء عائدا الى
الجميع لزم ابطال ما اصلناه من ان الانتقال يدل على تمامية الغرض الخامس المقتضي لرجوع الاستثناء الى
ما تقدم عدم استقلاله بنفسه فانه لو كان مستقلا بنفسه عن غيره لم يجز تعليقه بذلك الغير وانما علق بما يليه يستقل

وافاد فلا معنى لتعلقه بما بعده اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه ولو كان
مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره ومن حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة يقتضي خلافه
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها والا لضرورة السادس قال الله تعالى
الا الذين تابوا فانه لا يرجع الى الجلد اجماعا وقال تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا
وهو راجع الى الدية دون الاعتاق بالاجماع السابع ان الاستثناء متعقب جملتين فلا يكون بظاهره عائدا
اليهما كما لو قال انت طالق ثلثا وثلثا الا اربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لا ثلث الثامن
دخول الجملة الاولى تحت لفظ معلوم ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين
والاعتراض على الاول المنع من مخالفة الاستثناء الاصل لانا قد بينا ان المستثنى والمستثنى منه كاللفظ
الواحد الدال على البالغ مع انتقاضه بالاستثناء بمشية الله تعالى وبالشرط فانهما عايدان الى الجميع مع عدم
الاستقلال لا يقال الشرط وان تأخر لكنه متقدم فصار جميع ما بعده مشروطا به والاستثناء بالمشية يقتضي
صيرورة الكلام باسره موقوفا فلا يختص بالبعض لانا نقول نمنع تقدم الشرط على جميع الجمل بل على الاخيرة
سلمنا لكن لانم ان التقدم يقتضي العود الى الجميع بل الى ما يليه واما الاستثناء بالمشية فلا يختص بالاخيرة
وانما يتم كلام الحنفية لو منعوا هذين الالتزاميين وعلى الثاني بالمنع من اجتماع العاملين على معمول واحد
ونص سيبويه معارض بنص الكسائي على الجواز وليست العلل الاعرابية مؤثرة بل معرفة وعلى الثالث انه
لما امتنع عوده الى الجميع وجب عوده الى البعض ونحن نقول كذلك في الجمل انه لو امتنع العود الى بعضها
اختص بما يمكن عوده اليه على ان قياس الجمل على الاستثناء من الاستثناء خال عن الجامع اذ لا اصل هناك وعلى الرابع
بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها فانه نفس النزاع وعلى الخامس انه لا يمتنع من
تعلقه بها كما لا يوجبه فلا حجة لكم فيه والاستقلال وان اقتضى انه لا يجب تعليقه بغيره لكنه لا يمنع الجواز
وقوله لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان تعليقه بغيره بط لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره جايزا ولا جايز الا ويجوز ان تعلقه بغيره والاستثناء المتعلق بجملتين غير مستقل بنفسه
والضرورة تعلقه بما يليه من المستقل غير انه وان استقل بذلك فمن الجائز ان يتعلق بما تقدمه وان لم يكن ذا
ثم ينتقض بالشرط فانه متى تقدم او تأخر اذا علق ببعض الجمل افاد واستقل اجماعا مع انه يجب ان يتعلق
بالجميع مع حصول الاستقلال بالبعض وعلى السادس بالنقض بالشرط اولا وبالمنع من كون اللفظ على
ذلك العموم مع تعقب الاستثناء وانما يكون ظاهرا في العموم اذ لو خلا عن الاستثناء وعن السابع ان الجلد
انما لم يرجع الاستثناء اليه محافظة لحرمة الادمي ويرجع عندنا الى جميع ما تقدم ما عداه ونحن لا نمنع من عدم الرجوع

الى البعض

الى البعض لمانع وانما امتنع عود الاستثناء الى الاعتاق لان حق الرقبة وتصدق الولي لا يسقط حقه تعالى
وعلى الثامن بالمنع من تعدد الطلاق على مذهبنا وامامن جوزه فقد ذهب بعض الفقهاء الى عوده الى الجميع والاولى
طلقتان سلمنا لكن المعتبر في قوله ثلثا وثلثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليهما
لكان مستغرقا وهو بط وعلى التاسع بالمنع من الدخول على تقدير الاستثناء ثم لو منع ذلك من عود الاستثناء
الى الجمل المتقدمة منع من اختصاصه بالاخيرة لجواز عوده بدليل اخر الى الجملة المتقدمة دون المتأخرة فيبقى الشك
حاصلا في الاخيرة كما حصل في المتقدمة ثم ينتقض بالشرط والوصف على باقي الجمل واحتج السيد المرتضى على الاشتراك
بوجوه احدها يحسن الاستفهام عن ارادة المتكلم للعود الى الجميع او الاخيرة والاستفهام دليل الاشتراك الثاني
الاستعمال في القرآن العزيز ولسان العرب يدل على عود الاستثناء تارة الى الجميع واخرى الى الاخيرة والاستعمال
دليل الحقيقة فوجب الاشتراك الثالث الحال والظرفان يصح تعلقهما بالجميع وبالاخيرة وكذا الاستثناء بجامع
الاشتراك في الفضلة والاعتراض على الاول والثاني بما تقدم في باب العموم مع انه يجوز ان يكون الاستفهام لعدم التفرقة
بالمدلول المجازي والحقيقي اصلا كما يقولوا لواقفية او لانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام لتحصيل
علم اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعلى الثالث بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل بل الحال والظرفان يعودان الى الجميع كما
ذهب اليه الفريق الاول في الاستثناء او الى الاخيرة كما ذهب اليه الفريق الثاني مع انه قياس في اللغة وهو بط مع
ان الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه المطلب الثاني في الشرط والغاية والصفة وفيه مباحث
الاول في حد الشرط قال الغزالي الشرط هو ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو خطاء اذ المشروط
لا يعرف الا بالشرط فيدور وينتقض ايضا بجزء السبب وبالشرط المساوي فانه يلزم ان يوجد عند وجوده وان كان
اللزوم من حيث المساواة وقال بعض الاشاعرة ما يقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره لا في ذاته وينتقض على مذهبهم بالحياة
القديمة فانها شرط في وجود علمه تعالى ولا تأثير هناك وقيل الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا في السبب وهو اما عقلي كالحيوة للعلم او شرعي كالطهارة او لغوي وله ادوات كان واذا ومن
وما ومهما وحيثما واينما واذما وام الباب ان لانها حرف والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف
وقيل ولدخولها في جميع صور الشرط بخلاف البواقي لاختصاص من بالعقلاء وما بغيرهم واذا بما لا بد منه كقوله
مثل اتيك اذا احمر البسر وفيه نظر فان ان انما تدخل على المحتمل خاصة واذا تداخل عليهما تقول اتيك
اذا احمر البسر واذا دخلت الدار ولا تقول اتيك ان طلعت الشمس البحث الثاني في احكامه وهي اربعة
الاول الشرط والمشروط قد يتحد كل واحد منهما وقد يتعدد وقد يتحد الاول ويتعدد الثاني وبالعكس فالاول
ان جئتني اكرمتك والثاني ان جئتني ودخلت الدار اكرمتك واعطيتك والثالث ان جئتني اكرمتك

واعطيتك والرابع ان جيتني ودخلت الدار اكرمتك واعلم ان التعدد قد يكون على الجمع وقد يكون على البدل وتنكثر الاقسام اما التعدد على الجمع فقد سبق واما على البدل فمثال تعددهما ان جيتني او دخلت الدار اكرمتك واعطيتك ومثال تعدد المشروط ان جيتني اكرمتك او اعطيتك ومثال تعدد الشرط ان جيتني او دخلت الدار اكرمتك واعلم ان الشرطين اذا دخلا على جزاء واحد فان كانا على الجمع لم يحصل المشروط الا عند حصولهما معا وان كانا على البدل توقف المشروط على حصول احدهما وهنا بالحقيقة الشرط احد الامرين وهو واحد ويعدم بعدمهما معا وان تعدد الجزاء فان كانا على الجمع توقف كل واحد من الشرطين على مجموع الشرطين لا على التوزيع بل على سبيل الجمع وان كانا على البدل كان وجود احد المشروطين موقوفا على وجود احد الشرطين ولو كانا بالعكس توقف مجموع الشرطين على وجود احد الشرطين وان كان على الجمع والمشروط على البدل كان وجود احد المشروطين الثاني الشرط اما ان يستحيل دخوله في الوجود الا دفعة واحدة سواء كان لانتفاء التركيب او لاستحالة تقدم احد اجزائه على الآخر واما ان يستحيل دخوله بجميع اجزائه في الوجود كالحركة والكلام فان المتكلم اذا وجد حرفا يكون الثاني معدوما وعند وجود الثاني يعدم الاول واما ان يصح دخوله في الوجود دفعة او تعاقب اجزائه وعلى التقديرات الثلث فالشرط اما عدمها او وجوده فان كان الشرط عدمها حصل الحكم في الاقسام الثلثة في اول زمان عدمها وان كان الشرط وجوده ففي الاول يحصل الحكم مقارنا لاول زمان وجود الشرط وفي الثاني عند حصول آخر جزء من اجزاء الشرط اذ لا وجود لذلك المجموع في التحقيق وانما اهل العرف يحكمون بالوجود عند وجود آخر جزء من اجزائه وقد علق الحكم على وجوده فيكون في ذلك الوقت وفي الثالث انما يتحقق وجوده حقيقة عند دخول اجزائه دفعة في الوجود وانما اعتبرنا آخر جزء من المجموع في الثاني لضرورة عدم اجتماع اجزائه فيبقى ما يمكن اجتماع اجزائه على الحقيقة بحيث ان اجتمعت الاجزاء دفعة واحدة حصل الجزاء والا فلا الثالث ذهب الشافعي وابو حنيفة معا الى ان الشرط الداخل على الجمل يقتضي تخصيص الجميع به وقيل يختص بما يليه فان كان متأخرا اختص بالاخيرة وان كان متقدما اختص بالاولى الرابع لا خلاف في وجوب اتصال الشرط بالكلام لعدم استقلاله بنفسه واجمعوا على جواز التقييد بالشرط المخرج للاكثر حتى لو بقي الواحد لم يكن قبيحا ولم يختلفوا كما اختلفوا في الاستثناء ويجوز تقديم الشرط لفظا وتأخيره والاولى تقديمه لان الشرط متقدم طبعا فيه فيستحق التقديم وضعا البحث الثالث في التقييد بالغاية غاية الشيء طرفه ونهايته والفاظها حتى والى كقوله تعالى حتى يطهرن الى المرافق ولا بد وان يكون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها اذ لو بقي الحكم ثابتا فيما وراء الغاية لم تكن الغاية غاية وطرفا بل كان وسطا وقيل الغاية ان انفصلت عن ذي الغاية بمنفصل معلوم كاتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها للعلم بانفصال احدهما

عن الآخر

عن الآخر وان لم يكن كما في مثل الى المرافق والمرفق غير منفصل عن اليد بمنفصل محسوس لم يجب المخالفة فانه لما كان المرفق غير منفصل بمحسوس لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد اولى فهنا يجوز ان يكون ما بعدها داخلا في ما قبلها واعلم ان الحكم الواحد قد يكون له غايتان كما لو قيل ولا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة الغاية هنا الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربه منها وفيه نظر لان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وقد يتعدد على البدل فتكون الغاية في الحقيقة احدهما مثل اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق وقد يتعقب جملا متعددة ففي رجوعها الى الجميع او الاخيرة خلاف كما في الاستثناء البحث الرابع في التقييد بالوصف الحكم قد يتخصص بالوصف كقولنا اكرم بني تميم الطوال فتقييد الطوال يمنع من دخول القصار تحت الامر وقد كان ثابتا قبل الوصف والوصف المخصص قد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا وهو قد يتعقب جملة واحدة كما تقدم وقد يتعقب جملا مثل اكرم بني تميم واخلع على ربيعة الطوال والبحث في عود الوصف الى الجميع او الاخيرة كما تقدم في الاستثناء

الفصل الثالث في الادلة المنفصلة تخصيص العام اما ان يكون بالعقل او بالحس او بالسمع فهاهنا مباحث

البحث الاول في الادلة المنفصلة تخصيص العام بالعقل اختلف الناس في ذلك فذهب الجمهور الى جوازه ومنع طائفة شاذة من المتكلمين والتحقيق ان النزاع لفظي فانه لا خلاف في المعنى لان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في حق العاجز فاما ان يحكم بمقتضى العقل والنقل معا ويلزم اجتماع النقيضين او ترجح النقل على العقل وهو محال لان العقل اصل النقل فلو قدحنا فيه لتصحيح فرعه لزم ابطالهما معا او ترجح العقل على النقل وهو المقصود من تخصيص العموم مثال ذلك قوله تعالى وهو على كل شيء قدير وقوله تعالى خالق كل شيء فان ذاته تعالى مندرجة تحت الشيء مع انه يستحيل ارادة ذاته من هذا الخطاب وكذا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والصبي والمجنون غير مرادين واخراج ذاته تعالى عن عموم الخطاب الاول معلوم بضرورة العقل واخراج الصبي والمجنون عن خطاب الثاني معلوم بنظره لعدم الفهم في حقهما فمعنى التخصيص موجود واما اطلاق لفظ التخصيص فان اريد به الامر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل دليل على ذلك فهو دليل المخصص لا نفسه لكن هذا كما منع العقل من تسميته بالمخصص فكذا يمنع الكتاب والسنة لان المؤثر هو الارادة لا الالفاظ احتجوا بوجوه احدها التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عنه وهو غير متصور هنا لان دلالة الالفاظ وضعية تابعة لقصد المتكلم ونحن نعلم قطعا ان المتكلم لا يريد باللفظ الدلالة على ما يخالف صريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع انتفاء الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة بالعقل لا يكون تخصيصا الثاني التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان تابع

الرابع مع

للاشكال فيكون متاخرا عن المبين والعقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا الثالث لو جاز التخصيص
بالعقل لجاز النسخ به لاشتراكهما في كونهما بيانا وتخصيصا يحتمل ان يكون صحة الاحتجاج بالعقل مشروطة
بعدم معارضة عموم الكتاب الخامس منع تخصيص الصبي والمجنون فان خطابهما ممكن كما في ارش الجنايات
وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي واختلافهم في صحة السلامة ولو لا دخوله تحت الخطاب
لما كان كذلك والجواب عن الاول امتناع قصد المتكلم لا يقتضي امتناع الدخول لغة ونحن نسلم امتناع القصد
لا امتناع الدخول لغة والتخصيص لنا حصل باعتبار الدخول لغة لا القصد ولا لزم التناقض وفيه نظر
لبقاء تناول اللغة بعد التخصيص والتحقيق ان التخصيص باعتبار قصر جزئيات المراد من جزئيات
التناول وعن الثاني ان المخصص يجب تاخره باعتبار كونه مخصصا ومبينا لا باعتبار ذاته وعن الثالث
ان امتناع النسخ بالعقل من حيث ان الناسخ معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع وذلك
مما لا سبيل للاطلاع عليه عقلا بخلاف معرفة استحالة كون ذاته مخلوقة او مقدورة على انا نمنع ان
العقل ليس بناسخ فان من تجدد عجزه قد نسخ عنه الفعل بالعقل وعن الرابع ما تقدم من انه مع التعارض
بين النقل والعقل يجب تقديم العقل وتاويل النقل وعن الخامس ان تعلق الحق بما لهما من باب خطاب
الوضع وهو غير متعلق بالصبي ووجوب الاداء ثابت بخطاب التكليف بخلاف التكليف فيتعلق
بالولي لا بهما وصحة صلوته والسلامة لا يدل على دخوله تحت خطاب التكليف فان صحة الصلوة معناها
انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انه امتثل
امر الشرع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف بل ان كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهم
خطابه دون خطاب الشرع وكذا صحة السلامة على انه منع تخصيص الصبي غير مضر اذ ليس القصد تعداد
المسائل لا يقال اذا كان الفهم شرطا فما معنى قول الفقهاء النائم في جميع الوقت مخاطب بالصلوة لانا
نقول ليس المراد به يصلي وهو نائم ولانه يزيل النوم عن نفسه بل هو ما ذكره قاضي القضاة في تفسير قولهم ان
الانسان مخاطب وهو وجوه احدها انه مكلف بان يقضي الخطاب الثاني ان سبب الوجوب حاصل
للنائم لانه قد اختص بسبب وجوب القضاء بخلاف المجنون ولهذا قالوا الحائض مخاطبة بالصوم دون
الصلوة الثالث لزوم حكم الخطاب كما في السكران لا يقال قد قال الفقهاء بين صلوة الصبي بطهارة
وبغيرها لانا نقول مرادهم انها على الصفة التي تسقط فرض البالغ وليس كذا اذا خلت عن الطهارة او انها
اذا وقعت بطهارة فقد وقعت على الوجه الذي امرنا ان ناخذه بها واعلم ان العقل كما دل على التخصيص فكذلك
الحس لقوله تعالى واوتيت من كل شيء تدمر كل شيء مع خروج السموات والارض وما تذر من شيء اتت عليه

الا جعلته

الا جعلته كالرميم وقد اتت على الجبال والارض ولم تجعلها رميما البحث الثالث في تخصيص الكتاب
بمثله اتفق المحققون عليه ومنع اهل الظاهر من جوازه لنا وجوه احدها ان قوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن ورد مخصصا بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكذا قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات مخصوص بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والوقوع دليل الجواز
الثاني الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن اجرا كل واحد منها على ظاهره والا لزم التناقض ولا الغائهما
معا والا لزم ابطال الدليل الخالي عن المعارض والثاني باطل قطعا فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان ما عدا الخاص
من جزئيات العام لا معارض لدليل ثبوت الحكم فيه ولو ابطلنا العام فيه لزم المحال ولا اهمال العام بالكلية
لما تقدم ولا الخاص بالكلية لان دلالته على محله اقوى من دلالة العام عليه واذا تعارض دليلان واحدهما راجح
وجب العمل بالراجح فلم يبق الا العمل بالدليلين والجمع بينهما وذلك بان يعمل بالعام في غير صورة التخصيص
وبالخاص في محله الثالث قد بينا ان الجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه فلا بد من الترجيح لاحدهما
فنقول رفع الزايل ان كان على سبيل التخصيص ثبت المطلوب وان كان على سبيل النسخ فكذلك فان كل من
يجوز النسخ في الكتاب بمثله جوز تخصيصه بمثله على انا نقول التخصيص اولى من النسخ لاستدعاء النسخ ثبوت
اصل الحكم في الصورة الخاصة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص عدم ارادة المتكلم باللفظ العام للصورة المخصوصة
كما يتوقف عليه النسخ اكثر فهو مرجوح ولان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والمنع اسهل
من الرفع ولان وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى احتج المانعون بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله والمخصص مبين والجواب المعارضة بقوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولان تلاوته عليهم للاية المخصصة بيان منه لا يقال ما ذكرتموه وان صح
فيما اذا كان الخاص متاخرا لكن لا يتمشى مع جهل التاريخ لاحتمال تقدم الخاص فيكون العام ناسخا او تاخره فيكون
الخاص مخصصا له ولا ترجيح فيتساقطان ويرجع الى دليل غيرهما كما هو مذهبنا اختاره ابو حنيفة والقاضي ابو بكر
سلمنا كون الخاص مخصصا على تقدير الجهل بالتاريخ لكن لو علم تاخر العام تعين ان يكون ناسخا لان ذكر العام
يجري مجرى ذكر جزئياته ولو نفي الحكم عن الجزئي المعين لكان ناسخا لثبوته السابق فكذا اذا ادرج في النفي
تحت العام ولان الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يكون ناسخا فيكون ناسخا ولان الخاص المتقدم
تردد بين كونه منسوخا ومخصصا لما بعده فلا يكون مخصصا للتنافي بين البيان والتلبيس والقول ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث لانا نقول ما سبق من الادلة يقتضي كون الخاص راجحا على العام فيما اذا جهل التاريخ
ويمنع اجزاء ذكر العام مجرى ذكر الجزئيات اذ ذكر الجزئيات ينافي التخصيص بخلاف ذكر العام ولا يلزم من كذا

منسوخا

النسخ وقوعه والتردد بين كون الخاص مرددا ومخصصا ان اريد به تساوي الاحتمالين فهو ممنوع وان اريد به تطرق الاحتمال في الجملة فلا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق الاحتمال كون الخاص مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا بالخاص اكثر من كونه ناسخا وقول ابن عباس وحده ليس بحجة البحث الثالث في تخصيص السنة المتواترة بمثلها ذهب الاكثر الى جوازه لان العام والخاص اذا تعارضا لم يمكن العمل بهما من كل وجه ولا تركهما من كل وجه ولا العمل بالعام في كل صورة واهمال الخاص لما تقدم فلم يبق الا العمل بالخاص في مورده وبالعام في غير صورة التخصيص جمعا بين الدليلين وانه عم قال فيما سقت السماء العشر وهو عام في النصاب وغيره وقال لا زكوة فيما دون خمسة اوسق وهو مخصص لذلك العموم احتجوا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله منصوبا لتبيين الاحكام فلا يجوز افتقار سنته الى بيان والجواب هذا لا يمنع من كونه مبينا لما ورد عنه من السنة البحث الرابع في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس الخلاف في ذلك والاصل فيه ما تقدم وانه قد وقع اما بالقول فكما خصص عموم يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث بين اهل ملتين واما بالفعل فانهم خصصوا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الاية بما تواتر عنه عم من رجم المحصن وفيه نظر لمنع من كون اسم الجنس المحلى باللام للعموم ويمكن الاحتجاج هنا بالاجماع على صحته واما العكس وهو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب فانه جائز وعليه اكثر الناس لما مر من امتناع العمل بهما واهمالهما والعمل بالعام خاصة فتعين العمل بالخاص في صورته وبالعام فيما عدا تلك الصورة احتج المخالف بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للكتاب وهو انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لزم الدور ولان المبين اصل والبيان تابع ولو كان الكتاب مبينا لكان تابعا للسنة والجواب لا يمنع ما ذكر من كون النبي عم مبينا للسنة بما يرد على لسانه من القران الكريم فان السنة مبين ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وان لم يكن قرانا لانه ليس متلوا ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء والتبعية باطلة بالاجماع على ان القران مبين لقوله تعالى تبيانا لكل شيء واي شيء قدرنا كون القران مبينا لم لزم ان يكون تابعا على ما ذكرتموه ولان القطعي لا يتبين بالظني ولا ينحط عن درجته البحث الخامس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع لا خلاف في ذلك لما تقدم من ان الدليلين اذا تعارضا وجب العمل بهما بقدر الامكان ولانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما العكس وهو تخصيص الاجماع بالكتاب او بالسنة المتواترة فانه باطل بالاجماع لان الاجماع على الحكم العام مع سبق المخصص خطا والاجماع لا يقع خطا واعلم ان التحقيق هنا ان نقول

الاجماع نفسه

الاجماع نفسه لا يقع مخصصا للقران ولا السنة بل هو كاشف على انه قد حصل مخصص لذلك العام لانا اذا راينا اهل الاجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور علمنا انهم انما قضوا بذلك لدليل وقفوا عليه والا لكان الاجماع خطا وهو باطل وكذا اذا قلنا الاجماع ناسخ فانه كاشف عن وجود الناسخ لا انه ناسخ بنفسه البحث السادس في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عم اختلف القائلون بكون فعل الرسول عم حجة على غيره هل يجوز ان يخصص به العام ام لا فاثبته الاكثرون كالشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه ابو الحسن الكرخي والتحقيق ان يقول اللفظ العام ان كان متناولا للرسول عم كالو قال الوصال حرام على كل مسلم فاذا فعل ما ينافيه كان ذلك الفعل مخصصا للعموم في حقه اجماعا واما في حق غيره فيمكن ان دل الدليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل مطلقا او في الكل الا ما خصه الدليل او في تلك الواقعة لكون المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده بل الفعل مع ذلك الدليل وفي الحقيقة لا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا وان لم يقم دليل لم يجز تخصيص ذلك العام في حق غيره وان كان اللفظ العام غير متناول للرسول عم بل للامة فقط فان دل الدليل على ان حكم غيره مثل حكمه صار العام مخصوصا بالنسبة الى الامة وفي الحقيقة يكون منسوخا بمجموع فعل الرسول عم مع ذلك الدليل والا فلا واما في حق الرسول عم فانه لا يكون مخصصا لعدم تناول اللفظ له وعلى هذا التقدير فلا يتيسر اختلاف في ذلك واما اذا كان هو المخصص من العموم وحده فلعدم الخلاف فيه لان اللفظ ان تناوله وقد فعل خلافه كان العام مخصوصا في حقه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص بل ان وقع نزاع في ذلك فانما هو في كون فعله ناسخا لحكم العموم احتج المانعون من التخصيص بان المخصص للعام هو الدليل الدال على وجوب متابعته وهو قوله تعالى فاتبعوه وهو اعم من العام الدال على بعض الاشياء فا لتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على الخاص وهو باطل والجواب ليس المخصص مجرد قوله تعالى فاتبعوه بل هو مع الفعل ومجموعهما اخص من العام الذي يدعى تخصيصه بالفعل البحث السابع في التخصيص بالتقرير اذا فعل الواحد من امته فعلا بحضرته عم يخالف مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه عم فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر خلافا لشذوذ لنا ان تقريره عم فعله وعدم انكاره وعدم منعه عن الفاعل دليل قاطع في تخصيص ذلك العموم في حق ذلك الفاعل والا لكان فعله منكرا ولو كان منكرا لاستحال من النبي عم السكوت عنه وعدم الانكار عليه فترك الانكار دليل الجواز واحتمال نسخ ذلك الحكم مطلقا او عن ذلك الواحد بعينه بعيد واحتمال التخصيص من العموم اولى واقرب اذا ثبت هذا فان عقل معنى اوجب تخصيصه لذلك الواحد عن ذلك العموم كان كل من شاركه في ذلك المعنى مخصوصا ايضا مطلقا عند القائلين بالقياس وعندي اذا كانت العلة منصوصة وان ثبت ان حكمه في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا والا فلا وعلى تقدير مشاركة

الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لا يقال التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة
فلا يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا فيجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تعريفهم
بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا لمحذور التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه ولقوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لانا نقول التقرير وان لم يكن صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا
لمحذور تطرق الخطاء على النبي عم بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وايضا فينتقض بالفعل وقوله
حكمي على الواحد يمنع عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الامة لم يكن تخصيصا بل نسخا
على ما تقدم البحث الثامن في تخصيص الكتاب بخبر الواحد اختلف الناس في ذلك فجوزه الفقهاء الاربعة
وقال قوم لا يجوز اصلا وهو اختيار السيد المرتضى الا انه قال قد كان يجوز ان يتعبدنا الله تعالى بذلك فيكون واجبا
غير انه ما تعبدنا به وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز لانه يصير مجازا فتضعف
دلالته ظنية وخبر الواحد دلالته قطعية وان كانت متنه ظنيا والا فلا وقال ابو الحسين الكرخي ان كان قد خص
بدليل منفصل صار مجازا وجاز تخصيصه وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يجز وتوقف القاضي
ابو بكر والوجه الاول لنا وجوه احدها العموم وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد اخص من العموم فيجب العمل
به في صورته وبالعام في غير صورته تخصيص جمعا بين الدليلين الثاني العمل بالعام ابطال للخاص والعمل
بالخاص بيان للعام لا ابطال له والبيان اولى من الابطال الثالث اجماع الصحابة ومن بعدهم على تخصيص
الكتاب بخبر الواحد في قوله تعم اقتلوا المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب
وخصوا قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وخصوا قوله يوصيكم الله
في اولادكم بقوله لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم وخصوا قوله والسارق والسارقة بقوله لا قطع
الا في ربع دينار اعترض بان اجماعهم على التخصيص ان ثبت فالمخصص الاجماع والا سقط الدليل لا يقال
لا بد لهذا الاجماع من مستند لانا نقول نمنع الاستناد الى هذه الاخبار ويؤيده ما روي عنه عم اذا روي
عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه وايضا فان اكثر الاجماعات خفي
مستندها ولا يلزم من موافقة الخبر التخصيص استناده اليه وايضا جاز ان يكون هذه الاخبار متواترة اولا ثم صارت احادا
او ايضا جاز ان يكون المخصص عندهم ليس الخبر مطلقا بل مع انضمام قراين اليه وفيه نظر لانه لا يلزم من اجماعهم على
التخصيص استنادهم اليه لانا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الآحاد وقوله وما خالفه فردوه نمنع
دلالته على صورة النزاع فان المخصص مبين لا مخالف لانه دل على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص
فلا يكون مخالفا والتخصيص اذا لم يكن له سبب فلا وجد ما يعطي السنة غلب على الظن استفادة الحكم اليه

وفرض التواتر

التواتر
وفرض التواتر اولا بعيد لعدم خفاء ذلك عن الصحابة سلمنا لكن لا يضرنا لان البحث عن المخصص الآن لعموم
بل يجوز ان يكون خبر واحد لان المفسدة التي تذكرونها هو ترجيح المظنون على المعلوم متحققة هنا والاصل
عدم القراين احتج المانعون بوجوه احدها الاجماع على المنع بما روي عن عمر انه قال في خبر فاطمة بنت قيس
حيث روت عن النبي عم انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت او كذبت الثاني روي انه عم قال اذا ورد عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق
فاقبلوه وان خالف فردوه والمخصص للكتاب على مخالفة الكتاب فوجب رده الثالث الكتاب مقطوع
به وخبر الواحد ظني والمقطوع اولى من المظنون الرابع لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز النسخ به والتالي
باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص مطلق
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد كانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهي قائمة في النسخ
والجواب عن الاول قول عمر ليس بحجة فضلا عن ان يكون اجماعا على انا نقول بموجبه فان الخبر المشكوك في صدقه
لا يجوز التخصيص به بل بما يظن صدقه وانتفاء التهمة والنسيان عنه بل هو دليل لنا لانه علل بعدم علمه بصدقها
او كذبها لا بكونه خبر واحد وفيه نظر لوجود العلة في المتنازع وعن الثاني انه يرد في السنة المتواترة ايضا ومع تقدمه
وعن الثالث انه منقوض بالبراءة الاصلية وايضا فان الكتاب وان كان مقطوعا به لكن في متنه دون
دلالته فانه مظنون فيها وخبر الواحد مقطوع فيها لانه مظنون في متنه فتعادلا وايضا فان الدليل القطعي
دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان النبي عم لو قال فيما ظننتم صدق الراوي
فاعلموا ان حكمي ثم ظنوا صدق الراوي صار ذلك الحكم قطعيا وعن الرابع بالاجماع على الفرق بين النسخ
والتخصيص فانه دل على الثاني بخبر الواحد دون الاول ولان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تأثير
الشيء في الضعيف تأثيره في القوي الفصل الثالث في بناء العام على الخاص اذا ورد خبران عن النبي عم وهما
كالمتنافيين فاما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاما والآخر خاصا وهذا الاخير اما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اما ان يقترنا اولا فاما ان يتقدم العام او الخاص فالاقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران
مثل ان يقول في الخيل زكوة ثم يقول عقيبه ليس في الذكور من الخيل زكوة وهنا يكون الخاص مخصصا للعام
عند الجمهور وقال بعض من شذ ان ذلك القدر من العام يصير معارضا بالخاص لنا وجوه الاول الخاص في دلالته
على الخاص اقوى منه لان العام عليه والاقوى راجح بيان الصغرى ان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة صورة الخاص
ولا يمكن ذلك في الخاص واما الكبرى فظاهرة لان العمل بالمرجوح او ترك الراجح لاجل خلاف المعقول الثاني العمل
بالعام في جميع الصور يقتضي الغاء الخاص بالكلية والعمل به في غير صورة الخاص مع العمل بالخاص عمل بالدليلين فيكون

الثاني اولى الثالث العرف يقتضي ما قلناه فان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كل اللحم ولا تشتر لحم
البقر فانه يفهم اخراج لحم البقر من كلام الاول وشراء غيره اما على سبيل الحكاية او انه لم يرده من لفظ العموم لا يقال
جاز ان يكون الامر بالعام للندب وعدم الزكوة في الذكورة على نفي الوجوب وهو وان كان مجازا في استعمال العام
للتطوع الا ان التخصيص مجاز ايضا فلم كان احد المجازين اولى من الاخر لانا نقول لفظ العموم يقتضي الايجاب
في الاناث والذكور فلو حملناه على الندب لكنا قد عدلنا عن ظاهره في الاناث لا لدليل لانه يتناول الاناث وليس
لكنا اذا اخرجنا الذكورة عن الوجوب لا نابا يكون قد عدلنا عن ظاهر العام في صورة الذكورة خاصة لدليل يتناولها
واقتضاء اخراجها وايضا فان ذلك غير صورة النزاع اذ التقدير تنافي القضيتين في الاحكام وما ذكرتموه
لا ينافي فيه فان ثبوت الاستحباب ونفي الايجاب غير متنافيين انما النزاع في حكمين متنافيين بان
يقول يجب الزكوة في الخيل لا يجب في زكوة الخيل ولا يمكن الاعتذار بما ذكرتموه وفيه نظر لان المنازع يجعل
في المتنافيين ظاهرا لا استحالة التصريح منه غم وهو ثابت هنا وانما حملناه على الندب لثبوته ظاهرا ولا يلزم من انتفاء
العذر فيما ذكرتم امتناعه هنا الرابع ان يتاخر الخاص فان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان بيانا
للتخصيص كالاول ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند المانعين منه ولا يكون نسخا
الا عند من يجوز نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا او بيانا
لمراد المتكلم فيما بعده دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة الخامس ان يتاخر العام وقد اختلف
فيه فقال الشافعي العام يبنى على الخاص وبه قال ابو الحسين البصري وهو الاقوى وقال ابو حنيفة والقاضي
عبد الجبار ان العام المتاخر نسخ الخاص المتقدم وتوقف ابن القاضي لنا ما تقدم من ان الخاص اقوى
دلالة ويكون العمل به ارجح ومن ان العمل بالعام في جميع الصور يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب
الغاء واحد منهما فكان اولى وفيه نظر فانه على تقدير تاخر العام عن وقت العمل بالخاص فيكون نسخا الا الغاء
الخاص اذ قد عمل به اولى فكان التخصيص في زمانه وليس التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص
في ازمان الخاص واحتج ابو الحسين بان قوله لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم ابدا وقوله من بعد اقتلوا
الكفار يفيد قتلهم في حال من الحالات والخبر الخاص يمنع من قتلهم ابدا في تلك الحالة واذا تمانعا والخاص
اخص باليهود واقل احتمالا وجب القضاء به ولو قال اقتلوا اليهود ثم قال لا تقتلوا الكفار وقد عمت لم تقتلوا
فالامر يقتضي قتلهم في حال من الحالات والنهي يمنع من ذلك فاذا تمانعا في تلك قضي بالخاص واحتجت
الشافعية بان الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك
بالشك وهو ضعيف لانهم ارادوا ان العام لو انفرد لم يعلم دخول ما تناوله تحته فممنوع وان ارادوا انا نعلم

لاجل الخاص

لاجل الخاص فهو نفس النزاع وهو ترك قولهم ايضا لقطعهم على خروج ذلك من العام ولا يشكون فيه احتجوا ايضا بان تقدم
الخاص كالعهد بين المتكلم والمخاطب فانصرف الخطاب العام اليه وهو ضعيف فان معنى قولهم انه كالعهد
ان المتكلم قد دل بالخاص المتكلم على ان مراده بالعام ما دون الخاص فانه لا يفهم السامع الا ذلك وفيه النزاع واحتج
ابو حنيفة بوجوه احدها تناول العام لاحاده يجري مجرى الفاظ خاصة يتناول كل واحد منها ما دل عليه فان قوله
اقتلوا المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وخالدا ولو قال ذلك بعد قوله لا تقتلوا زيدا كان الثاني
ناسخا وكذا ما قلناه ثانيها الخاص المتقدم يمكن نسخه والعام يمكن ان يرفعه فكان ناسخا له الثالث تردد الخاص
المتقدم بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قال ابن عباس
كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا وجب الاخذ به الخامس لفظان متعارضان وعلم
التاريخ فوجب تسليط الاخر على الاول كما لو كان الاخر خاصا واحترز بقولنا لفظان عن العام المخصوص بالعقل
فان المقدم تعين هنالك هو التسلط والجواب عن الاول بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات يمنع من
تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ذكر العام فانه وان جرى مجرى الفاظ خاصة باحاد ما يتناوله
فكونه متناولا لها فانه لا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه لان الخاص ما يدخل تحته سببا لتخصيص
بعضها والعام قد يتناول الاشياء ويمكن ان يراد به بعضها فجعل قيام الدليل عليه وعن الثاني انه لا يلزم من امكان
رفعه لان يكون رافعا مع انه كما يمكن ان يتصور فيه كونه رافعا للخاص المتقدم يمكن ان يتصور فيه كونه
مخصوصا بالخاص المتقدم فان قالوا تاخيره يقتضي كونه ناسخا قلنا انه نفس النزاع وايضا فانما يمكن
ان ينسخ المتقدم اذا لم يثبت كونه منسوخا بالمتقدم فليعلوا ذلك وقد تم مطلوبكم وعن الثالث ان الخصم
يقول انه ليس بتردد عندي بين هذين بل قد صح كونه مخصصا ثم ان منع هذا التردد من كونه بيانا للتخصيص
منع التردد من كون العام ناسخا للخاص وعن الرابع ان قول الصحابي ليس بحجة مع انا نخصه بما اذا كان
الاحدث هو الخاص لان لفظ ليس للعموم سلمنا لكن ذلك مع تعارض الدليلين وتنافي الحكمين فان
المتاخر يكون ناسخا ويتعين العمل به ويمنع التعارض هنا فان صورة الخاص ليست مرادة من لفظ العام
المتاخر وعن الخامس من التعارض لما بيناه من منع كون صورة الخاص من مراده من لفظ العام سلمنا لكن الفرق
بين صورة النزاع وبين ما اذا تاخر الخاص واقع فان الخاص اقوى فوجب تقديمه ولانا لو سلطنا العام
المتاخر على العام المتقدم لزم الغاء الخاص بالكلية اما لو لم نسلط العام المتاخر على الخاص المتقدم لم يلزم
من ذلك احتج القائلون بالوقف بان كل واحد من هذين اللفظين اعم من صاحبه من وجه واخص من وجه اخر فانه
اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين كان منهما عموم من وجه فان قوله لا تقتلوا اليهود اخص

باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه دخل في المتقدم من الاوقات ما لم يدخل عنها المتاخر وهو الزمان
المتخلل بين ورود المتقدم والمتاخر والخاص المتقدم اعم في الزمان واخص في الاعيان والعام المتاخر بالعكس
واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب الوقف والرجوع الى الترجيح في العامين او الخاصين والجواب ان العموم
من وجه انما عرض باعتبار فرض المتقدم نهيا فانه يعم الازمنة اما لو فرضناه امرا فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا
باعتبار الازمان والاعيان لعدم افادة الامر التكرار وعلى تقدير كون العام المتاخر نهيا يكون اعم من المتقدم
في الاعيان لتناول الامر كل الزمان وفيه نظر فان النهي كالامر في انه لا يقتضي التكرار على ما بينا والاقرب منع
العمومية هنا واللازم المحال وهو البقاء على تقدير ثبوتها لا انها انما يثبت لو ثبت الخاص المتقدم مع العام المتاخر
في زمان المتاخر بحيث يتحقق عمومية حكم الخاص بالنسبة الى الزمان لكن لو ثبت ذلك تقدم كلام العام عليه
من هذه الحيثية يعني انه يبطل حكم فلا تساويه في الثبوت فلا يتحقق العمومية الرابع ان يجهل التاريخ وقد
اختلفوا فيها فقال الشافعي يبني العام على الخاص ويخص الخاص العام وقال ابو حنيفة بالوقف والرجوع
الى غيرهما والى ما يترجح به احدهما على الاخر وهو شديد على اصله لان الخاص وان صح ان يكون منسوخا في
مخصصا او مقبولا او ناسخا مردودا وجب التوقيف واحتج اصحاب الشافعي بوجوه احدها ليس الخاص
مع العام الا المقارنة او المتقدم او التاخر وعلى التقادير الثلثة يكون الخاص مخصصا للعام فكذا مع جهل
التاريخ ويضعف بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد
بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص
على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فان كان مخصصا
جاز لما بينا من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يكن العمل به فيكون مردودا فقد تردد
الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مردودا وح لا يجب تقديم الخاص على العام الثالث
العام يخص بالقياس مطلقا فلان يخص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف للمنع من الاصل ولان القياس يقتضي اصلا
يقاس عليه وذلك الاصل ان كان مقدما على العام لم يجز القياس عليه وكذا لم يعلم تقدمه وتاخره فقهاء الامصار
في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ لا يقال ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه انه لما سئل عن نكاح النصرانية حرمه
قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وجعل هذا العام رافعا لقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
مع خصوصيته لانا نقول انما ادعينا اجماع اهل هذه الاعصار مع انه يحتمل ان يكون ابن عمر امتنع من ذلك لدليل
اولانه لا يرى تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقوله تعالى لا تنكحوا المشركات جاز ان يكون متاخرا فيرفع حكم المتقدم

وان كان عاما لا نزر بما كان يعتقد ذلك الرابع اذا جهل التاريخ وجب حملها على الاقتران كالغريقين اذا جهل
التقدم والاقتران فان امرهما يحمل على الاقتران ويضعف بان الاية لم يجمع على ذلك بل جماعة من الصحابة ورث كل
واحد منهما من الاخر ومنهم من لم يورث احدهما من الاخر اذا وجب تخصيص العموم بالاستثناء فكذا يجب بالخاص وهو
ضعيف لعدم الجامع مع قيام الفرق فان الاستثناء لما لم يستقل بنفسه علم اقترانه فلم يمكن ان يكون منسوخا
بخلاف الخاص المستقل فانه يمكن ان يكون متقدما ولقايا ثل الاستثناء الخاص المقارن السادس القياس
يعترض به على العام والخبر الخاص اولى بذلك وهو ضعيف فان اصل القياس ان كان متقدما على العام وكان
منافيا له فاذا لا يجوز القياس عليه عند الخصم لانه منسوخ بالعام مثل ان يقول لا تبيعوا البر ثم يقول بعد وقت
احللت جميع المايعات فان المخالف نسخ تحريم البر ولا يجب قياس الارز عليه في التحريم وان ما شبه تقدمه لم
يجز القياس عليه ايضا وان كان اصل القياس غير متقدم على العام على وجه بينا فيه صح القياس عليه وخص به العام
مثل ان ينهى عن بيع البر ثم يقول بعد مدة بيع ما سوى البر فانه لا ينسخ النهي عن جميع البر فيجوز ان يقاس على البر
المكيلات ويخص من جملة هذا العموم ولا نسبة ذلك مستثنا لان صورة النزاع يمكن ان يكون الخبر المتقدم منسوخا
بالعام السابع لو لم يخص العام بالخاص لزم الغاء الخاص وهو ضعيف فان الغاء الخاص ان اريد به انه
لا يستعمل اصلا فالحكمة يمنع منه ونحن لا نقول به وان اردتم ان لا يستعمل الان وان كان مستعملا في وقت
فذلك جاز عندنا وهذه حالة المنسوخ ولو جعل اللازم امكان الغاء تم الدليل الثامن لو لم يخص العام بالخاص
لوجب اما نسخ العام بالخاص او وجب اما نسخ الخاص بالعام او الغاؤهما والاول بط مع فقد التاريخ وكذا
الثاني لان كلام الحكيم لا يجوز الغاؤه وهو ضعيف فان الخصم يقول ان التخصيص يحتاج الى تاريخ لانه لا يخص
العام بخبر متقدم فان اريد بالغائهما الرجوع الى غيرهما او الى ترجيح فالخصم لا يمنع من ذلك لان المنع منه انما
يكون اذا امكن استعمال الكلامين ولا يمنع مع فقد الامكان وقد علم انه ليس الحمل على التخصيص اولى من النسخ
ولا بالعكس واحتجت الحنفية بوجوه احدها العام يجري في تناوله الاحاد مجرى الفاظ خاصة بالاعداد فانه
لا يعارضها الخاص فكذا العام وقد تقدم ضعفه على انه يقتضي منع التخصيص مطلقا الثاني لو خص اخص الخبرين
اعمها لخص اخص العامين اعمهما وهو قياس بغير جامع على انه يقتضي منع التخصيص ايضا مع المقارنة ومنع تخصيص
العلة ثم قالوا اذا وجب التوقف في الخبرين وجب العدول الى الترجيح وقد ذكر عيسى بن ابان وجوها منها احدها
اتفاق الامة على العمل باحدهما كخبر الاوساق الثاني عمل الاكثر باحدهما وعيبهم على تارك العمل به كعملهم بخبر ابي سعيد
وعيبهم على ابن عباس حيث نفى الربا في النقد الثالث ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وزاد ابو عبد الله البصري
امرين ان يكون احدهما بيانا للاخر بالاتفاق كاتفاقهم على ان قوله الحرمات لا قطع الا في ثمن المجن بيان

لان الشرع توجب لذلك بناء لها عليه وان خص احدهما حكما شرعيا وهذه الامور امارة لتاخر احد الخبرين
فلانه لو كان متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله ولما عابوا من ترك استعماله ولما كان نقله اشهر ولما
اجمعوا على انه بيان لغيره ولكون الحكم غير شرعي يقتضي كون الخبر الذي يتضمنه مصاحبا للفعل وان الخبر
المتضمن للحكم الشرعي متاخر عنه وهذا الوجه ضعيف واما حكم العامين
المتعارضين والخاصين المتعارضين فسياتي في مباحث
التعادل والترجيح هذا اخر جزء الاول من نسخ للحكم
طاب ثراه والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد وآله
اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الرابع فيما ظن انه من مخصصات العموم وليس كذلك وفيه مباحث **الاول**
في تخصيص العموم الكتاب والسنة بالقياس اختلف الناس في ذلك فذهب الشافعي وابو حنيفة ومالك
وابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وابو هاشم اخيرا الى جوازه وقال ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا
بالمنع مطلقا وهو مذهب الامامية ومنهم من فصل وفيه اربعة اوجه **الاول** قال عيسى بن ابان ان تطرق
التخصيص الى العموم جاز والا فلا **الثاني** قال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والا فلا **الثالث** قال ابن
شريح وجماعة من الفقهاء يجوز بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي على ثلثة
اوجه **الاول** الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه **الثاني** الجلي بقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل
بانه يدهش العقل عن اتمام الكفر حتى يتعدى الى الجائع والعطشان والخاص **الثالث** قال ابو سعيد الاصطخري
الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه نقض قضاؤه **الرابع** قال الغزالي القياس والعام ان تفاوتا في
افادة الظن رجحنا الاقوى وان تعادلتا توقفنا وقال القاضي ابو بكر والجويني بالوقف قال الجويني
القول بالوقف يشارك القول بالتخصيص وبيانه باعتبارين اما باعتبار المشاركة فلان المطلوب من تخصيص
العام بالقياس اسقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه فيه واما باعتبار المباينة فلان القائل بالتخصيص
يحكم بمقتضى القياس والواقف لا يحكم به واعلم ان نسبة قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس المتواتر
وكنسبة خبر الواحد الى عموم خبر الواحد والخلاف ان في الجميع وكذا قياس المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وبالعكس
اما قياس خبر الواحد اذا عارض عموم الكتاب او عموم الخبر المتواتر فان تجويزه ابعد والذي نذهب نحن اليه
ان القياس اذا نص على علته جاز العمل به وسياتي بيانه في باب القياس وعلى هذا التقدير لو دل قياس منصوص
العلة على حكم خاص مناف لعموم الكتاب والسنة المتواترة فالاقرب جواز تخصيصها به والا فلا لنا انهما
دليلان تعارضا فيجب تقديم الخاص وبناء العام عليه لما تقدم واما كون العام دليلا فبالاجماع واما كون القياس
المنصوص على علته دليلا فلما سياتي واما وجوب بناء العام على الخاص فلما مر احتج المانعون بوجوه **احدها**
العام دليل مقطوع به والقياس الخاص مظنون واذا تعارض المعلوم والمظنون وجب العمل بالمعلوم وترك المظنون
الثاني القياس فرع النص فلو خصصنا النص به قدمنا الفرع على الاصل **الثالث** حديث معاذ دل
على انه لا يجوز الاجتهاد الا بعد عدم الحكم في الكتاب والسنة وهو يمنع من تخصيص النص بالقياس **الرابع** الاجماع
دل على ان شرط القياس عدم رد النص له فاذا كان العموم مخالفا فقد رده **الخامس** لو جاز التخصيص بالقياس
لجاز النسخ به لما تقدم والتالي باطل فالمقدم مثله لنا انا نبطل بالقياس حكم ما ليس منطوقا به مما هو منطوق به كيف

ثبت بالقياس الرابع العام المحتمل للتخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا
فان كان الاول امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا لم يكن العمل باحدهما اولى واما الثاني فالتخصيص بتقدير
ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا ولا شك في ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد
معين الخامس العموم ظاهر في كل صورة من احاد الصور الداخلة تحته وجهة ضعفه غير خارجة من احتمال تخصيصه
او كذب الراوي ان كان خبر واحد واما احتمالات ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان متناولا
بمحل المعارضة بخصوصه الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب
وبتقدير ان يكون طريق اثباته قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا له وبتقدير ان
يكون اهلا يحتمل ان لا يكون الحكم معللا بعلة ظاهرة وبتقدير التعليل يحتمل ان يكون غير باطنة المحل
او العلة غير وجودها في الفرع وليس بتقدير الوجود يحتمل حصول مانع السبب في الفرع او الحكم او فوات
سقوط السبب او شرط الحكم فكان العموم راجحا التاسع العام من جنس النص والنص غير مفتقر في جنسه
الى القياس والقياس يفتقر الى النص لان كونه حجة ان ثبت بالنص فظ وان كان بالاجماع والاجماع يتوقف
على النص كان القياس متوقفا على النص فكان جنس النص راجحا ولهذا وقع القياس متأخرا في حديث معاذ
والاعتراض على الاول ان كل واحد من العام والخاص احتمل فيه منعا العلم والظن باعتبارين فالعام قطعي
في متنه مظنون في دلالته والقياس الخاص بالعكس فالاولوية قال السيد المرتضى ومنع كون القياس هنا
ظنيا فان دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم بما خص الا بمعلوم ولا اعتبار بطريق هذا العلم ظنا او غيره
وعلى الثاني ان القياس المخصص ليس فرعا على النص المخصوص بل على غيره فلا يحصل تقديم الفرع على الاصل
فانا اذا خصصنا بقياس الارز على البر عموم قوله تعالى واحل الله البيع لم يخصص الاصل بفرعه فان الارز فرع
حديث البر لا فرع احلال البيع وانه يلزم ان لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد فرع لثبوته باصل
من كتاب او سنة فيكون فرعا له وقد سلم التخصيص به من التخصيص بالقياس لا يقال القياس اذا كان
فرعا للنص اخر ولم مقدمة لانه جزء من دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات
التي يفتقر القياس اليها في دلالته فهي مختصة بجانب القياس فاثبات الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات
اكثر من مقدمات العموم فيكون العموم اولى لان اثبات الحكم به اظهر واقوى والاقوى لا يصير مرجوحا
بالاضعف لانا نقول العمومات قد يتفاوت في الدلالة على مدلولاتها يكون اقوى من بعض مجاز ان
يكون العام المخصوص اضعف دلالة على محل النزاع من دلالة العام الذي هو اصل القياس على مدلوله ومع
هذا يظهر ترجيح قول الغزالي هنا وعلى الثالث ان حديث معاذ ان اقتضى منع تخصيص الكتاب والسنة

بالقياس

بالقياس اقتضى منع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساده وانه كونه مذكورا في الكتاب
مبني على كونه مرادا بالعموم وهو مشكوك فيه فكونه مذكورا في الكتاب مشكوك فيه وايضا حكم العقل في براءة
الذمة يترك بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لانه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكا فيه وكذا
العموم وعلى الرابع بالمنع من كون النص بنا اذا للقياس وانما يكون كذلك لو كان القياس رافعا لكل ما اقتضاه
النص اما اذا كان رافعا لبعض ما تناوله فلا فانه نفس النزاع وعلى الخامس بانه الاجماع فرق بين التخصيص
والنسخ ولولاه لساغ مانعا والاصل فيه ان التخصيص اهون من النسخ لبقاء الحكم من الاول دون الثاني
ولا يلزم من تاثير شيء في الضعيف تاثيره في الاقوى وعلى السادس بالمنع من كونه منطوقا به لان زيدا في قوله
اقتلوا المشركين ليس كقوله اقتلوا زيدا فاذا كان غير مراد امتنع قتل المشركين مشكوكا فيه كان كونه منطوقا به
مشكوكا فيه لان العام اذا اريد به الخاص كان ذلك قطعا بذلك القدر ولم يكن قطعا بالباقي مراد ولهذا
جاز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز ان يقابل النطق الصريح في التناقض لامتناع تعارض
الادلة لا يقال ما اخرجه العقل عرف عدم دخوله تحت العموم لانا نقول تحت لفظه او تحت الارادة فان قلتم
بالاول فانه تعالى شيء وهو داخل تحت لفظه وهو خالق كل شيء فان قلتم لا يدخل تحت الارادة وكذا القياس
معرضا ذلك ولا فرق وعلى السابع انه ات في كل تخصيص فقد يرجح بالجمع وعلى الثامن ان التقدير رجحان القياس
على العموم فانه يتعين التخصيص وانه فانه وارد في خبر الواحد والمتواتر فانه يخصص به مع ان عرف الاحتمال
الى خبر الواحد اكثر ولم يغير ذلك بل مجرد التخصيص واعتبار كونه دليلا في نفسه فكذا هنا وعلى التاسع انه في خبر الواحد
والكتاب فان خبر الواحد مفتقر في جنسه الى الكتاب لانه الدال على العمل به دون العكس ومع ذلك فانه يجوز
تخصيصه به وانه يمنع من كون افتقار الجنس الى الجنس مقتضيا عدم التخصيص عند قوة النوع على النوع
ونقل المرتضى حجة اخرى هي ان الاية انما تتناول الامر بالاخيين فاذا زاد بالقياس وذلك ابلغ من التخصيص واعترض
كالامة في تنصيف الحد ثم منع ذلك لان المصير في ذلك الى الاجماع لا القياس احتج القائلون بتقديم القياس
بوجوه احدها ان العموم يحتمل المجاز والخصوص والاستعمال في غير ما وضع له والقياس لا يحتمل شيئا
من ذلك فيكون العمل بالقياس اولى الثاني العام يخصص بالنص الخاص مع امكان كونه مجازا او ما ولا
فبالقياس اولى الثالث تخصيص العموم بالقياس جمع بين الدليلين فهو اولى من تعطيل احدهما او تعطيلهما
معا والاعتراض على الاول ان احتمال الغلط في القياس ليس اقل من احتمال الخصوص والمجاز فان القياس
يجوز ان يكون اصله خبر الواحد فيتطرق الاحتمال الى الاصل وغير ذلك من المفاسد التي سلفت وهو الاعتراض
على الثاني وعلى الثالث بان القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو رفع للعموم وعمل بالقياس خاصة

وفيه نظر لانا لا نعني بالجمع بين الدليلين سوى العمل بالعام في غير صورة الخاص والعمل بالخاص
في موضعه احتج القائلون بالوقف بانه قد ظهر ضعف كلام الفريقين ولكل واحد من القياس والعموم
دليل لو انفرد وقد تقابلا ولا ترجيح لانه اما بالعقل او النقل والعقل اما ضروري او نظري والنقل
اما متواتر او احاد والكل منتف فلا ترجيح فتعين الوقف اعترض بان هذا مخالف للاجماع لان قوما
قبل القاضي على ترجيح احدهما وان اختلفوا في تعيينه ولم يذهب احد الى الوقف قبل القاضي ولان
القول بالوقف يؤدي الى تعطيل الدليلين والمحذور فيه فوق المحذور من العمل باحدهما فالعمل بالقياس
اولى اذ العمل بالعام ابطال للقياس مطلقا اجاب القاضي بانهم لم يصرحوا ببطلان التوقف قطعا
ولم يجمعوا عليه وكل واحد منهم رجح ما ولا يثبت الاجماع بمثل ذلك كيف ومن لا يقطع ببطلان مذهب
مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطايه ان توقف فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال
مذهب مخالفه مع مصيره الى نفي ما اثبته او اثبات ما نفاه فكيف يقطع ببطلانه في توقفه والعمل
بالقياس مبطل للعمل بالعام في صورة المعارضة احتج الفارقون بين جلي القياس وخفيه بان الجلي
اقوى وهي اقوى من العموم والخفي ضعيف ويبطل بان خفي القياس قد يكون اظهر من تناول العموم
لمحل التخصيص فان العموم قد يضعف بان لا يظهر قصد التعميم منه وذلك بان يكثر المخرج منه ويتطرق
اليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى واحل الله البيع فان دلالة قوله اينقص اذا جف على تحريم بيع العنب
بالزبيب اظهر من دلالة العام على تحليله لكثرة ما اخرج منه فضعف قصد العموم ولا شك في ان العمومات
تختلف في القوة والضعف بالنسبة الى بعض الاحاد لاختلافها في ارادة قصد ذلك البعض وكما
انه اذا تقابل العمومان قدم اقواهما وكذا القياسان وكذا العموم والقياس مطلقا عند القائلين ومع
التخصيص على العكس على ما اخترناه نحن اذا تقابلا وكما يمكن ان يكون عموم قوي اغلب على الظن من قياس
ضعيف كذا يمكن ان يكون قياس قوي اغلب من عموم ضعيف وان تعادلا وجب الوقف فان قيل
هذا الخلاف يختص بقياس مستنبط من الكتاب اذا خص به عموم الكتاب او يجري في قياس مستنبط
من الاخبار قلنا قد بينا ان نسبة قياس الكتاب الى عمومه كنسبة قياس المتواتر الى عمومه وكنسبة قياس خبر الواحد
الى عمومه والخلاف ات في الجميع واعلم انه لا استبعاد في هذه المسالة الحكم بالوقف او الترجيح بحيث نظر
المجتهد في احاد الوقايع بحسب القراين والمرجحات الموجبة للتفاوت او التساوي من غير تخطية فان الادلة
فيها ظنية غير قطعية فكانت ملحقة بالمسايل الفقهية الاجتهادية دون القطعية وسياق الكلام القاضي
ابو بكر يدل على ان القول بتقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وتقديم القياس على عموم الكتاب مما يجب القطع

بخطاء

بخطاء المخالف فيه لانه من مسايل الاصول

البحث في تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم قسمان مفهوم الموافقة
ومفهوم المخالفة والاول حجة قطعا فيجوز التخصيص كما لو قال لعبده اضرب كل من دخل الدار ثم قال زيد لا تقل
له اف ان دخل الدار فانه يدل بالمفهوم على تحريم ضربه وان زيدا خارج من العموم باعتبار مفهوم الموافقة وما سبق
له الكلام من كف الاذى عنه سواء قلنا ان تحريم ضرب زيد مستفاد من منطوق اللفظ او من القياس الجلي واما المخالفة
فان قلنا انه حجة فلا شك في ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز التخصيص به ام لا اختلف فيه فقال
الاكثر انه يجوز التخصيص به كما لو ورد لفظ عام يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم قال عم في سائمة
الغنم زكوة فانه يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة بمفهومه لان كل منهما دليل
شرعي وقد تقابلا واحدهما اتم من الاخر فيخص العام بالخاص لما فيه من العمل بالدليلين وهو اولى من ابطال
احدهما بالكلية وقيل لا تخصص لان الخاص انما قدم على العام لان دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام
على ذلك الخاص والاقوى راجح وهذا ليس كذلك فان المفهوم وان كان من حيث انه خاص اقوى الا ان
دلالة المفهوم على مدلوله اضعف من دلالة العام على ذلك الخاص لان العام منطوق به في محل المفهوم والمفهوم
ليس منطوقا به والمنطوق اقوى في دلالته من المفهوم لافتقار المفهوم في دلالته الى المنطوق وعدم افتقار
المنطوق في دلالته الى المفهوم فلو خصص العام بالمفهوم كان ترجيحا للاضعف على الاقوى وهو غير جائز
والجواب ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم مطلقا والعمل بالعموم يقتضي ابطال المفهوم
مطلقا والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بنفي احدهما وابطال الاخر بالكلية

البحث الثالث في التخصيص بالسبب

الخطاب الوارد جوابا لسوال ان لم يستقل بنفسه لامر يرجع اليه كقوله عم وقد سئل
عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب قالوا نعم قال فلا اذن او يكون عدم استقلاله لامر يرجع الى العادة
كما لو قيل له كل عندي فقال والله لا اكل فان هذا الجواب مستقل بنفسه لكن العرف اقتضى عدم استقلاله
وصار مقصورا على السبب الذي خرج عليه فانه يتبع السبب وهو السوال في عمومه وخصوصه اجماعا فان
عدم استقلاله اقتضى عدم افادته الا مع سببه فيكون السبب كالمقدر الوجود في كلام المجيب والا لم يفد
ولو ان المجيب ذكر السبب فقال والله لا اكل عندك صار الجواب مقصورا على الاكل عنده وان استقل فاما
ان يكون اعم من محل السوال او اخص او مساويا ولا اشكال في المساوي لعدم قصور افادته عن خصوص
محل السوال وعدم تجاوزه عنها كما اذا سئل عن المجامع في شهر رمضان فقال الكفارة ولا يجوز خروج شيء من
السوال عن الجواب الا ان يدل دلالة مقارنة او متقدمة على خروج بعضه من الجواب بل يحكم بتبعية الجواب
للسوال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فكقوله عم وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته واما في

فكقوله للاعرابي اعتق رقبة لما سئل عن وطيه في نهار رمضان وحكم هذا القسم عن لم ينتقل في تبعيته في عمومه لقوله فلا اذن عقيب السؤال عن النقص اوخصوصه كالو قيل توضات بماء البحر فقال يجزيك واما الاخص فان الحكم مقصور عليه ولايجوز تعديه الحكم عن محل التخصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ لان اللفظ لاعموم له وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص اولى منه فيما اذا كان السؤال خاصا وطابقه الجواب لانه هنا عدل عن سوال السائل بالجواب عن بعض موارده مع دعوى الحاجة اليه بخلاف تلك الصورة فانه طابق الجواب سوال السائل وهذا القسم انما يجوز من الحكيم بشرايط ثلثة ان يكون السائل من اهل الاجتهاد الثاني عدم فوات المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد الثالث ان يكون في الخارج عن الجواب بينة على عالم بحجره واما الاتم فقسمان احدهما ان يكون اعم في غير ما سئل عنه كقوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته ولا خلاف في اجرائه على عمومه الثاني ان يكون اعم فيما سئل عنه كقوله وقد سئل عن الاضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه والحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب مخصص لعموم اللفظ قال الجويني وهو الذي صح عن الشافعي لنا وجوه احدها ان المقتضي للعموم ثابت والمعارض الموجود لا يصلح الا ان اما المقتضي فهو اللفظ الموضوع للعموم ولا شك في ثبوته اما نفي المانع فلانه ليس الا خصوص السبب فانه غير صالح للمانعية اذ يمكن الجمع بينهما فيصرح الشارع بقوله يجب حمل اللفظ العام على عمومه ولا يخصصوه بالسبب وهو يدل على عدم المنافاة فلا يكون مانعا وفيه نظر فانا نمنع ثبوت المقتضي قوله المقتضي هو اللفظ الموضوع للعموم قلنا متى اذا قارن السبب الخاص او لا م ع هذا العارض لا يصلح للمانعية قلنا م ع فان ورد العام عقيب السبب من غير تقدم ولا تاخر مشعر باختصاصه به وان سيق لبيان حكم السبب خاصة والتصريح بالعمل بالعام لا ينافي التخصيص بدونه فان كل لفظ دل على معناه بالحقيقة يجوز خروجه عن مدلوله بذكر ارادة المجاز ولا يخرج بذلك المجاز عن منافاة الحقيقة الثاني الاجماع على ان اكثر ايات الاحكام وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية مع ان الاية اعموا احكام هذه الايات ولو كانت العبرة بخصوص السبب لما تم الحكم وفيه نظر فان اعلام هذه الاحكام بالوحي عقيب الاشتباه لا يقتضي تخصيص الاحكام بتلك الوقايع سلمنا لكن لما دل الاجماع على تعميم هذه الاحكام عرفنا انتفاء المخصص ولا منافاة بين كون الشيء مخصصا عند تجرده وخروجه عن صلاحية التخصيص عند اقترانه بما ينافيه فان تقييد الحكم بالوصف يدل على التخصيص كما لو قال في الغنم السائمة زكوة فلو دل اجماع على تعميم الحكم خرج التقييد عن دلالة التخصيص اللفظ لو تجرد عن السبب كان عاما فكذا لا الا لاقتضائه العموم بلفظه لا لعدم السبب فان عدم السبب

لا مدخل له

احدهما

لا مدخل له في الدلالات اللفظية ودلالة العموم لفظية واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من اللفظ فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب وكان مقتضيا للعموم وفيه نظر لان اللفظ تختلف دلالته على تقدير التجرد والاقتران كما في الحقيقة والمجاز واعلم ان اللفظ وان كان عاما الا ان دلالته على محل السبب اقوى من دلالته على غيره واحتمال التخصيص في غير السبب اقرب ويقنع فيه بدليل اخف واضعف واحتج المخالف بوجوه احدها لو لم يكن المراد بيان حكم السبب لا غيره بل بيان القاعدة العامة لما اخر البيان الى حال وقوع تلك الواقعة والتالي باطل واذا كان المقصود بيان حكم السبب الخاص وجب الا يتناول غيره الثاني المراد من لفظ الخطاب اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي ان يتخصص بتخصيص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتاخر ذلك البيان عن تلك الواقعة الثالث لو كان الخطاب عاما لكان جوابا وابتداء وقصد الجواب والابتداء متنافيان الرابع لو عم الخطاب غير السبب لجاز اخراج السبب عن العموم بالاجتهاد كما في غيره من الصور المندرجة تحت العام لتساوي نسبة العام الى جميع جزئياته وهو خلاف الاجماع الخامس لو لم يكن السبب يدخل في التاثير لما نقله الراوي لعدم فائدته السادس لو قال لغيره كل عندي فقال والله لا اكلت عندك كان مقصورا على سببه ولم يحنث بالاكل عند غيره ولولا اقتضاء السبب التخصيص لما كان كذلك السابع الاصل مطابقة السؤال والجواب لان الزيادة عدم التاثير فيما تعلق به غرض السائل الثامن ثبوت الحكم فيما وقع السؤال عنه يمنع من ثبوته فيما عداه اما لانه ينافيه او من الدليل الخطاب والجواب عن الاول انه غير وارد على الاشاعرة لانهم لا يعللون بالاعراض بل ينفي التكليف في اي وقت شاء لا لفائدة وغرض لا على المعتزلة لعلمهم بان التاخير الى الواقعة لطف ومصلحة للعباد وداعية الى الانقياد ولا يجعل ذلك بالبين والتاخير ثم يلزم لهذا العلة اختصاص ارحم بما عسر وكذا باقي الاحكام الواردة على وقايع الاشخاص لانه تم اخر البيان الى وقوع الحوادث النازلة بهم وهو خلاف الاجماع وايضا كما جاز ان يتعلق المصلحة بهذا الوقت فيما سئل عنه فيما بعدي الجواب اليه مما ليس من جنس السؤال لقوله الحل ميتته جائز في الجنس وايضا يحتمل ان يكون قد بين حكم ما زاد على السؤال قبل ذلك وبينه الان ايضا وعن الثاني انه يقتضي كون الحكم مقصورا على ذلك الزمان والمكان والهيئة سلمنا لكن يجوز ان يكون السؤال الخاص اقتضى ذلك البيان العام سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز ان يكون المراد بيان ما وقع السؤال عنه وغيره وعن الثالث ان اردتم بانه جواب وابتداء انه جواب عما وقع السؤال عنه وبيان الحكم ما لم يسئل عنه فهو مسلم والقصد اليه لا ينافي وان اردتم غير ذلك فبينوه وعن الرابع بالمنع من تساوي النسبة الى الجزئيات للاجماع على ان كلامه

سبق لبيان الواقعة بخلاف غيرها من الصور الخلاف في انه بيان لخاصة اوله ولغيره ويتناول اللفظ
لم يقطع به ويتناول لغيره ظن ولا يجوز ان يسئل عن شئ فيجيب عن غيره ويجوز ان يجيب عنه وعن غيره
بما يقوم عن الجواب عن محل السؤال كقوله ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته عليها ان اباحنيفة
جوز اخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد كما جوز اخراج غيره فاخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله الولد
للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في وليدة زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد
على فراشه ولعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على ذلك السبب ومن الخاص الفائدة ظاهرة وهي
معرفة اسباب التنزيل والسنن واتساع علم الشريعة وامتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد
ولهذا غلط ابو حنيفة في اخراج الامة المستفرشة في قوله الولد للفراش حيث لم يلحق السبب واخرج الامة
من العموم مع وروده فيها ومن الشاكين ان المقتضي للتخصيص وهو العادة فان العرب فاضت به فهم
ذلك بخلاف اسباب الشرع حيث لم يفهم منها القصر عليها فان ادعوا انهم ذلك كان محل النزاع ومن
الشايع ان اردتم بالمطابقة المساواة فهو ممنوع اذ لا تقتضي لاشتراطها وان اردتم بها الكشف عنه
فهو مسلم ولا يقتضي ترك الكشف عن غيره ولهذا لما سئل عن ماء البحر فاجاب عنه وبين حكما آخر وهو قوله
الحل ميتته تذنيب العام لا يجب تساوي نسبته الى جزئياته والدلالة عليها بل قد يتفاوت في الوثاقة
والضعف وهذا العام من هذا القبيل فانه وان كان حجة في موضع السؤال وغيره الا انه دلالته على محل السؤال
اقوى منه في غيره لانه سبق لبيان حكمه وهذا يصلح للترجيح البحث الرابع في التخصيص بمذهب الراوي
الحق ان العام لا يختص بمذهب الراوي وان كان صحابيا وبه قال الشافعي وقال اصحاب ابي حنيفة
والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء ان العام يختص بمذهب الصحابي لنا ان المقتضي للعموم
قائم والمعارض لا يصلح للمانعية اما وجود المقتضي فلان اللفظ موضوع للعموم وهو ثابت واما ان المعارض
لا يصلح للمانعية فلان مخالفة الراوي لا يصلح للمانعية ولا مانع سواه اجماعا لان مخالفته يحتمل اقساما
ثلثة طرفين وواسطة فطرف الافراط ان يقول الراوي اعلم بالضرورة انه عم اراد بالعام ذلك الخاص اما
بخبر آخر قاطع او بشيء من قراين الاحوال ويعارض هذا الاحتمال انه لو كان كذلك لوجب على الراوي بيانه ليزيل
التهمة عنه والشبهة عن غيره وطريق التفريط انه يقال انه ترك العموم لرجحه ولا شبهة بل بمجرد الهوى و
ويعارضه ظهور عدالته والواسطة المخالفة لدليل في ظنه وان لم يكن في نفس الامر واذا تطرقت هذه الاحتمالات
وجب اطراح مذهب الراوي والمصير الى العموم احتج المخالف بان مخالفة الراوي ان لم يكن لدليل قدح ذلك
في عدالته وهو يقتضي القدح في متن الخبر وان كانت لدليل فان كان محتملا للنقض وجب ذكره ليزيل التهمة

عن

عن نفسه والشبهة عن غيره ولينظر المجتهد فيه وان لم يكن محتملا للنقض كان قطعيا فتعين المصير اليه والجواب
يجوز ان يكون لا لدليل ولا يقدح في العدالة اما لانه من الصغائر او لان تجويز المخالفة لا عن دليل لا يوجب الفسق بل
تحقق المخالفة فلا يتطرق القدح في متن الخبر سلمنا لكن لم لا يكون المخالفة لدليل ظني ولا يجب ذكره لامع
المناظرة ولعله لم يتفق تلك المناظرة سلمنا لكن يمنع انه لم يذكره فلعله ذكره ولم ينقل او نقل ولم يشتهر سلمنا
لكن لم لا يتوهم انه يطعن فيظن اعتقاد كل احد له فلم ينقله سلمنا لكن لم لا يكون قطعيا عنده وان لم يكن
عندنا قطعيا فان الادلة لا يجب تساويها في الوثاقة والضعف عند المستدلين بها واعلم ان الشافعي قال
اذا كان الراوي حمل الخبر على احد محتمليه صرنا الى قوله وان ترك الظاهر صرنا الى الظاهر خلافا لعيسى بن ابان كما روى
ابو هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فان خص ذلك بمذهب ابي هريرة في انه يغسل ثلثا وفي كونه
تخصيصا نظر وقال بعض الشارحين ان وجد خبر يقتضي تخصيصه او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم يخص
الخبر بمذهبه والا خص بمذهبه البحث الخامس في التخصيص بذكر البعض ذهب المحققون الى ان العام
لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه كقوله ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخص بقوله في جلد شاة ميمونة دباغها طهورها
لان المخصص للعام يجب ان يكون بينه وبين العام منافاة لاقتضاء العام اندراج ذلك المخصوص في
حكمه واقتضاء الخاص اخراجه عنه ولا منافاة بين الكل والجزء لاحتياج الكل الى الجزء ولا منافاة بين المحتاج
والمحتاج اليه وقال ابو ثور العموم اذا علق حكما على اشياء ورد لفظ يفيد تعليق ذلك الحكم على بعضها
وجب انتفاء الحكم عما عدا ذلك البعض كما في الخبرين لان التنصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه كتخصيص
الخاص بالذكر يدل على نفي الحكم عن غيره وذلك يقتضي تخصيص العام والجواب ان المفهوم ضعيف و
بالخصوص مفهوم اللقب فانا قد بينا انه ليس بحجة سلمنا لكن ظهور العموم اولى منه لان العموم صريح فهو
اولى من دليل الخطاب وقولهم دباغها طهورها من اقسام دليل الاسم وهو اضعف من دليل الصفة البحث
السادس في التخصيص بالعادات اعلم ان العادة المخالفة للعموم قسمان احدهما عادة في الفعل
بان يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله تعالى الدماء بكلام يعمها مثل وحرمت الربا وفي الطعام وعادتهم
تناول البر وهذا القسم لا يجوز تخصيص العام فيه بالعادة خلافا للحنفية لان افعال العباد ليس بحجة على الشرع
بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا معه لو اجمعوا عليه في منع التخصيص لكون المخصص
ليس العادة بل الاجماع وكذا ان كانت حاصلة في زمان الرسول صلعم علم بها ولم يمنعهم منها فانها يكون
مخصصة وليس التخصيص فيه الحقيقة مستندا اليها بل الى تقريره صلعم ولا يجوز اسناد التخصيص في المثال الثاني الى حجة
الاصالة اما اولا فلان حكم الاصل انما يصار اليه ما لم ينقل عنه شرع والعموم دليل شرعي فيجب ان ينتقل به واما

ثانيا فلان المخصص ثم ليس هو العادة بل دليل الاصالة واما ثالثا فلانا نمنع من اصالة الاباحة ولان اللفظ
عام لغة وعرفا ولا مخصص احتجوا بان العرف والعادة يخصصان اسم الدابة بذوات الاربع والثمن عند
اطلاقه بالنقد الغالب في البلد ولانه لو قال لا اشتري اللحم والعادة تناول لحم الضان حمل عليه والجواب
الفرق عليه اسم الدابة على الخيل والثمن بالنقد الغالب يقتضي الاختصاص به بخلاف غلبة تناوله فالقاء
انها مطردة في اعتبار الحاذق لكل الطعام المخصوص لان تخصيص اسم الطعام بذلك الخاص فلا يكون قاضيا
عليها اقتضاء خصوص لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي بخلاف الدابة فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا
في ذوات الاربع وضعا حتى لا يفهم من اطلاق الدابة غيره فكان قاضيا على الاستعمال الاصلي حتى لو كانت
العادة في الطعام المعتاد الخاص بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام كان لفظ الطعام منزلا عليه
دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرف على ما هو المفهوم من بينهم والصرف الى الضان للقرينة في المطلق
لا العموم الثالث عادة اهل الاستعمال بان يكون العموم مستغرقا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك
الاشياء كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب ثم استعملت عرفا في الخيل فهنا اذا امر بشيء في الدابة بشيء احتمل على
الخيل لما بيناه او لو بيته لحمل على المعنى العرفي وليس هذا تخصيصا في الحقيقة لان اسم الدابة لا يصير مستعملا بالعرف
الا في الخيل فصار كانه لم يستعمل الا فيها فلا يكون تخصيصا في الحكم فان كان تخصيصا بالنسبة الى الاستعمال
البحث السابع فان كونه مخاطبا لا يقتضي تخصيصه عن العموم فذهب المحققون الى ان كونه مخاطبا لا يخرجه
عن عموم خطابه سواء كان العام خبرا كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او امرا مثل من احسن اليك فاكرمه او نهيا
مثل من احسن اليك فلا تسئ اليه لان اللفظ عام لغة وهو يقتضي كونه كل شيء معلوما له تعالى وذاته يكون
داخلة تحت عموم الخطاب لعدم التنافي بينهما وكذا الامر بالاكرام يتناول كل محسن فاذا احسن السيد اليه
صدق انه من جملة المحسنين فوجب على العبد اكرامه بمقتضى عموم خطاب السيد وقال شاذ انه يخصص والا
لكان الله تعالى داخلا في قوله الله خالق كل شيء ولان السيد لو قال لعبده من دخل تصدق عليه بدرهم لم يحسن
من العبد التصدق عليه ولو كان داخلا لوجب ولان كونه امرا قرينة مخصصة والجواب الامتناع من الدخول
في الاية لا من حيث كونه مخاطبا بل من امتناع نسبة المخلوقية اليه فالمخصص هنا العقل ونحن لا نمنع منه كما
في قوله تعالى ورب من شيء ثم هو داخل من حيث الوضع خارج عن الارادة من حيث العقل ولا منافاة بينهما
وكذا القرينة الحالية خصصت السيد عن الارادة والامر ليس قرينة في التخصيص كما قلناه في قوله من احسن
اليك فاكرمه نفس الامر هل يدخل تحت عموم امره تقدم البحث في ذلك البحث الثامن فان علو منصبه لا يقتضي
التخصيص اذا ورد الخطاب على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عاما مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس اعبدوا

يدخل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عند اكثر العلماء وقال جماعة من الفقهاء والمتكلمين انه غير داخل وقال ابو بكر الصيرفي والحليمي من الشافعية
ان صدر الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس دخل لنا ان هذه عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل عبد والنبي صلى الله عليه وسلم سيد المؤمنين
والعبادة والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجة له عن العمومات ولانه عم كان اذا
امر اصحابه بامر وتخلف عنهم سألوه سبب الترك ولو لم يعقلوا دخوله فيما امرهم به لما سألوه عن ذلك ولم ينكر
عليهم ما فهموه من الدخول بل اعتذر كما قالوا الم امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ فقال اني سقت الهدي احتجوا
بوجوه احدها الاعلام بهذه الاية يعني الاوامر فلو دخل فيها لكان امرا مأمورا بخطاب واحد وهو ممتنع
لانه يلزم ان يكون الانسان امر النفس وهو محال لان الامر طلب الاعلى من الادنى ولا نعقل فايدته والاشاع
ان يكون الشخص امر النفس على الخصوص فكذا العموم الثاني يلزم ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا اليه
وهو محال الثالث انه عم اختص باحكام لم يشاركه فيها الامة كوجوب ركعتي الفجر والاضحى وتحريم الزكوة عليه
وغير ذلك من خواصه وهو يعطي كونه اعلى مرتبة وانفراده عن الامة باحكام التكليف فلا يدخل تحت خطابهم
الرابع علو منصبه يقتضي افراده بالذكر كنحو امر السلطان وزيره واهل دولته بخطاب واحد والجواب
عن الاول ان الامر هو الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم مبلغ لامره تعالى لا فرق بين الامر والمبلغ للامر وعن الثاني انه مبلغ للامة
بما ورد على لسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل المبلغ له جبرئيل عليه السلام وعن الثالث ان اختصاصه
ببعض الاحكام لا يوجب خروجه عن العموم فان كلا من الحائض والمسافر والمريض والمرأة قد اختص باحكام
لا يشاركه فيها غيره ولم يخرج عن العمومات وعن الرابع بمنع القبح والوجه عندي ما قاله الصيرفي لان تصدير الخطاب
بقل يشعر بامره بالتبليغ وخروجه عنه بقيمة قرار لنفسه بخلاف يا ايها الناس البحث التاسع في دخول العبد والكافر
تحت العموم اختلف الناس في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ العامة المتناولة له لغة كلفظ
الناس واختلف الناس والمؤمنين والعباد فذهب الاكثر اليه خلافا للاقل وقال ابو بكر الرازي من الحنفية انه
داخل في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الادمي لنا ان اللفظ عام بنسبته اليه كنسبته الى الحر
نسبة واحدة في الدخول لتساويهما في الاندراج لغة والمانع المقتضي للتخصيص خلاف الاصل فثبت الدخول
الا ان يدل الدليل على اخراجه منه مثل كون العبادة يترتب على الملك المنتفي في حقه عند اكثر الفقهاء وغيره من الاولة
احتجوا بوجوه احدها العبد مال سيده لتمكنه من التصرف فيه فيجب تصرفه في ساير الاموال فيكون بمنزلة
البهايم فلا يندرج تحت خطاب الشرع الثاني افعاله الى رب متعلق التكليف ويحصل بها الامتثال
مملوكة لسيده ويجب صرفها الى سيده للخدمة شرعا فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى غيره مناقضة للتناقض
الثالث الاجماع على خروجه من الخطاب ب[illegible] الحج والعمرة والجمعة والتبرع والاقرار بالمال والحق البدني

فلو كان داخلا تحت العموم لكان خروجه في هذه الصورة على خلاف الاصل الرق مقتضي لاخراجه
عن العموم لانه مشغول بسببه في جميع اوقاته بخدمة سيده وحق السيد مقدم لتمكنه من منعه من النوافل وهي
حق الله ولان حقوقه تعالى مبنية على المسامحة لعدم تضرره بفوات حقه وعدم انتفاعه بحصوله بخلاف
الادمي لا يقال انما يلزمه الخدمة لو خلا عن العبادات في هذه لانا نقول ليس تخصيص الدليل الدال على وجوب
الخدمة بما دل على وجوب العبادة اولى من تخصيص ما دل على وجوب الخدمة للسيد والجواب عن الاول
كونه مما لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه الخطاب اليه بالصلوة والصوم والخدمة
وعن الثاني بالمنع من كون جميع المنافع للسيد في جميع الاوقات حتى في وقت تضييق العبادة المامور بها
بل في غيره فاندفع التناقض وفيه نظر لان العبادة انما تخصص وجوب طاعة السيد لو وجبت عليه
وهو المتنازع وعن الثالث ان هذه العمومات لا تدل على اخراجه عن تناول العمومات لغة غايته انه خص
في البعض لدليل والتخصيص غير مانع من العموم لغة والتخصيص اولى من رفع العموم لغة مع تحققه فاشبه
المريض والحائض والمسافر في تخصيصهم بالصلوة والصوم والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه
المصروفة الى العبادات المامور بها عند تضييق اوقاتها كما سبق وان اقتضى ذلك المناسبة والاعتبار
الا انه لا يقع في مقابلة دلالة النص على العبادة في ذلك الوقت والنصوص الدالة على خدمة السيد في حكم
العام وما دل على وجوب العبادة في حكم الخاص فان كل عبادة يتناولها لفظ خاص كاية الصلوة واية
الصوم والخاص مقدم على العام فالنصوص وان تناولت العبد بعمومها الا انها متناولة للعبادة
في وقتها المعين بخصوصها والرق وان كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضاءه لذلك الحق
في وقت العبادة بعمومه فيتقابلان ويسلم الترجيح بالتخصيص ويمنع كون حق الادمي مرجحا على حق
الله مطلقا فان حقه تعالى يترجح على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص به اجماعا ومنع السيد
من النوافل وان اقتضى ترجيح حقه لكن لا مطلقا بل في النوافل دون الفرائض واما الكفر فانه غير
نقيض للتخصيص لما بينا ان الكفار مخاطبون بالشرائع البحث العاشر في ان قصد المدح والذم
غير مقتض للتخصيص للفظ العام اذا قصد به المخاطب المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم وقوله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب
اليم لا يخرج عن عمومه بقصدها عند اكثر المحققين وقال الشافعي انه يخرج عن عمومه لنا انه لفظ وضع
للعموم فرضا ولا ينافي للارادة اذ ليس الا قصد المدح او الذم وهو غير صالح احتج الشافعي بان الاية سيقت
لقصد المبالغة في الحث او الزجر ولم يكن العموم مقصودا ومنع من التمسك بهذه الاية في ثبوت الزكوة

في الحلي

في الحلي والجواب فهم الذم من الاية لا ينافي دلالة اللفظ عليه وهو يدل على العموم فوجب اثباته وليس دلالتها على الذم
مانعة من دلالتها على العموم بل العموم ابلغ البحث الحادي عشر في ان المعطوف هل يجب ان يضمر فيه جميع
ما يمكن اضماره مما في المعطوف عليه وهل اذا وجب ذلك وكان المضمر في المعطوف مخصوصا وجب ان
يكون المعطوف عليه مخصوصا ام لا اختلف الناس فيه فقال العراقيون بذلك كله ومنع الشافعية منه مثاله
قوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده استدل الشافعي به على ان المسلم لا يقتل بالذمي وكذا
اصحابنا لان اللفظ عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا اعترض الحنفية بانه عطف عليه ذو العهد
فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان حكم المعطوف حكم المعطوف عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل
بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان قوله لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف
هو المظهر في المعطوف عليه من القتل والكافر ولما ثبت ان ذلك المضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي
وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي واجاب قاضي القضاة بوجهين احدهما منع اضمار الكافر في
المعطوف لان المعطوف انما يضمر فيه من المعطوف عليه ما يصير به مستقلا لان فقد استقلاله هو الموجب
للاضمار ومن المعلوم استقلال قوله ولا ذو عهد في عهده باضمار القتل فان قولنا ولا يقتل ذو عهد في عهده
كلام مستقل الثاني سلمنا اضمار الكافر لكن يجب تخصيص المعطوف عليه لو كان المضمر مخصصا بالحربي
لان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه فلا يجب ما قالوه ولهذا لو قال لا
يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده ثم علمنا بدلالة ان ذلك مخصوص بالحربي لم يجب ان يكون المعطوف
عليه كذلك اعترض ابو الحسين على الاول بان الاضمار لا يقف على ما يستقل به الكلام فان من قال لا تقتل اليهود
بالحديد ولا النصارى لكان معناه ولا تقتل النصارى بالحديد فلا يقتصر فيه على اضمار القتل فقط وكذا لا اشتر
اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز لافادة ولا تشتر الخبز بالدراهم الصحاح لان العطف يفيد الاشتراك في حكم المعطوف عليه
وههنا المنع هو الشراء بالدراهم الصحاح دون المنع بالشراء بالدراهم مطلقا لان المنع بالشراء بالدراهم مطلقا
غير مذكور فلو قلنا ان قولنا لا تشتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز معناه ولا تشتر الخبز اصلا لم يكن قد
شركنا بينهما في الحكم المذكور وعلى الثاني ان العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم
وحكمه وهو ما عناه المتكلم واراده دون ما لم يعنه فلو جعل الكافر في المعطوف عليه عاما وفي
المعطوف خاصا لم يكن العطف مفيدا لاشتراكهما فيما قصده المتكلم لانه قصد بالاول العموم وبالثاني
الخصوص ولكان الثاني معطوفا على بعض الاول وظاهر العطف يمنعه وللخصم ان يقال العطف يفيد
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في لفظ الكافر لان اللفظ ليس موجودا في المعطوف عليه بوجه فيه فان المتكلم

يقصد بالعطف التشريك في معنى قصده دون اللفظ ثم اجاب عن كلام الحنفية بان المعطوف اذا قيد
بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصيره مستقلا فان الانسان لو قال لا تقتل اليهود بالجريرة
ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا تقتل النصارى في الاشهر
الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل
وان يشرك بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد
في عهده كلام تام لانه لو قال لا تقتل ذو العهد لكان من الجائز ان يتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده
فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان النهي اختص بكونه في العهد واذا كان تاما لم يجز اضمار الزيادة
لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد
ولا يفيد حكما اخر لانه لو لم يقل لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان نقتله في عهده لان زوال العهد يخرجه
عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان قوله ولا ذو عهد تقتل بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده
وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لانه لو افاد لاستفيد
من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع اقتضاء زوال العهد بخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء
المشتق منه في الاشتقاق سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده
ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه يكون قوله في عهده قد استفيد منه
فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع ان يضمر فيه بكافر لانه بمنزلة قوله ولا رجل في عهده في افادة
حسم قد منع من القتل مهما فاذا كان قوله في عهده للتاكيد لم يضمر في المنع من هذه الاضمار واذا امتنع اضمار
الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول
بالوقف لانه ليس التمسك بعطف العطف وترك ظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في خصوص ما تعلقا فيه واحتج اصحابنا والشافعي بامور الاول المعطوف لا يستقل بنفسه
في افادة حكم واللفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه وانما اضمر
حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة للافادة وحذرا من التعطيل والاضمار على خلاف الاصل فيجب
الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو التشريك في اصل الحكم دون تفصيله من صفة العموم عنه
تقليلا لمخالفة الدليل وفيه نظر اذ فيه تسليم اضمار حكم المعطوف عليه في المعطوف فلو كان الكافر
الاول للعموم او لم يفيد الثاني بالكافر لكان المضمر غيره الثالث قد ورد عطف الخاص على العام في
قوله تعالى والمطلقات يتربصن فانه عام في الرجعية والباين وقوله وبعولتهن احق بردهن خاص

وورد عطف

وورد عطف الواجب على المندوب في قوله واتوهم فان الايتاء واجب والكتابة مستحبة وعطف الواجب على المباح
في قوله واتوا حقه ولو اقتضى العطف التسوية في اصل الحكم وتفصيله لكان العطف في ذلك على خلاف الاصل وفيه
نظر لان المنع من عموم والمطلقات على ما يأتي وعطف الاحكام المختلفة جائز لم ينازع فيه احد وليس البحث فيه
بل في ان التقييد في المعطوف عليه بعام وكان مضمرا في المعطوف هل يقتضي تقييد المضمر او لا الثاني الاشتراك
في اصل الحكم منتف وفي صفته محتمل فيجعل العطف اصلا في المتفق دون المحتمل او لا وفيه نظر فان اصل الحكم
هو عدم القتل بكافر ولا يمكن التشريك فيه الرابع لو كان التقييد مشتركا لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة
وعمروا اي يوم الجمعة واعترض بالتزامه وبالفرق بان ضرب العمرو في غير الجمعة ليس بممتنع واحتجت الحنفية
بوجوه احدها لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل فيجب الاول القرينة وفيه نظر فان الاطلاق
ان عايش به عدم قتله وان خرج عن العهد منعنا الملازمة وان عايش عدم قتله ما دام في عهده مطلقا منعنا
بطلان التالي الثاني حروف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد فان الحكم
على احدهما يكون حكما على الاخر واعترض بان العطف يقتضي اتحادهما فيه العطف لا فيما زاد على اصل الحكم
الثالث المعطوف اذا لم يستقل فلا بد من اضمار وليس غير حكم المعطوف عليه اجماعا ولا البعض لان غير المعين يقتضي
الاجمال وهو خلاف الاصل والمتيقن منتف فوجب اضمار كل ما ثبت للمعطوف عليه اعترض بالتشريك
في اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال البحث الثاني عشر في ان رجوع الضمير الى البعض
هل يقتضي التخصيص ام لا اعلم ان العموم اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض خاصة اما في استثناء او صفة او حكم
هل يجب ان يكون المراد بذلك العموم ذلك البعض اولا اما الاستثناء فكقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ثم قال الا ان يعفون فاستثنى العفو وعلقه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان العفو يصح
من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فهل يقال الصغيرة والمجنونة غير مرادين من لفظ في
اول الكلام واما الصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في مراجعتهن ومعلوم انه لا يتأتى في البائنة واما الحكم فكقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا لا يتأتى في البائنة
فنقول اختلف الناس في ذلك فذهب قاضي القضاة الى انه لا يجب تخصيص ذلك العموم بذلك الاشياء
وهو اختيار جماعة من المعتزلة والاشاعرة وذهب اخرون الى وجوب التخصيص وهو الحق وتوقف السيد
المرتضى وابو الحسين البصري والجويني وفخر الدين الرازي احتج القاضي عبد الجبار بان اللفظ عام يجب اجراؤه
على عمومه الا ان يضطرنا شيء الى تخصيصه وكون اخر الكلام مخصوصا لا يقتضي تخصيص اوله واحتج من

بان مقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ الاول فيستلزم
اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض واذا قام الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور
السابق وخولف ظاهره لم يلزم منه مخالفة اللفظ الاخر بل يجب اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم دليل على تخصيصه
والدليل على ما قلناه ان الضمير لا بد وان يرجع الى السابق قطعا فاما ان يرجع الى الكل او الى بعضه والثاني باطل
لعدم الاولوية ولاستلزام الاجمال فثبت الاول واما تعقيب لو كان المراد بالاول من يصح العود اليه والجواب
عن حجة القائلين ان التخصيص يقتضي تخصيص اول الكلام لوجوب رجوع الضمير الى جميع ما تقدم لان معنى الا
ان يعفون الا ان يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ولو انه تعالى صرح بذلك لكان لفظ النساء مقصورا
على من يصح عفوه وعن الثاني ان الضمير ليس للعموم وهو عبارة عما تقدم اذ الضمير هو المظهر في الحقيقة وانما اختلفا
في الاخفاء والاظهار فلا يكون الاول للعموم احتج المتوقفون بان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر
الكناية يرجع الى كل ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم وهو المطلقات وليست رعاية ظاهر
العموم اولى من رعاية ظاهر الكناية فوجب الوقف اجاب القائلون بالعموم بان اجراء اللفظ على عمومه وتخصيص
المتاخر اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني غير ظاهرة ولا يخفى ان دلالة المظهر اقوى من دلالة
المضمر اعترض ابو الحسين بانه ليس القول بان العموم اولى لانه ظاهر بأولى من ان التمسك بالكناية لان الكناية
وليس بجيد لان اللفظ لا يتوقف على الكناية في الدلالة والكناية يتوقف على اللفظ والموقوف عليه اولى
والجواب الصحيح ان مراعاة ظاهر الكناية اولى لان تعميم اللفظ يقتضي الى الاضمار والاجمال اما الاضمار فلان
التقدير يصير الا ان يعفو بعضهن ومراعاة ظاهر الكناية اول يقتضي الى التخصيص وقد تقدم ان التخصيص
خير من الاضمار فاما الاجمال فلعدم اشعار المضمر بالمراد منه قيل لو خص الاول لزم تخصيصهما معا فيلزم
مخالفة ظاهرين وليس بجيد لان الثاني بعد تخصيص الاول لا يكون عاما فلا يلزم مخالفة ظاهر اخر البحث
الثالث عشر في حكم الخاص المقترن بالعلة اذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم بحكم في واقعة خاصة وذكر العلة قال الشافعي انه يعم
من وجدت تلك العلة في حقه لقوله صلى الله عليه وسلم في حق اعرابي محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه
يحشر يوم القيمة ملبيا ولقوله في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم
تشخب دما وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا ومنعه القاضي ابو بكر والحق ان يقال ان عموم الحكم ليس بالنظر
الى الصيغة الواردة فانه لو كان كذلك لكان اذا قال لوكيله اعتق سالما لكونه اسود اقتضى عتق كل عبد
اسود كما لو قال اعتق عبدا من السودان ثم انه مستفاد من العلة ان قيل به على ما ياتي في بحث فيه فان قلنا
انه لم يندرج قول لوكيله اعتق سالما لكونه اسود لان الوكيل انما يتصرف فيما امر الموكل نصا لا بالقياس على ما ياتي

والفائدة

والفائدة في ذلك في ذكر العلة معرفة كون الحكم معللا الا ان يكون اللفظ عاما لغيره محل التخصيص قال القاضي
ابو بكر يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم علل ذلك في حق الاعرابي باعلمه من كونه مات سليما مخلصا في عبادته محمودا طريقته
وقضيت به كافة لا بمجرد احرامه وفي قتلى احد بعلو درجتهم في الجهاد وتحقق شهادتهم لا بمجرد الاجتهاد وفي
تحريم الخمر لكونه مسكرا وهذا وان كان متوجها الا انه على خلاف ما ظهر من تعليله صلى الله عليه وسلم بمجرد الاحرام والجهاد والاسكار
البحث الرابع عشر في ان خطابه صلى الله عليه وسلم لواحد يقتضي تخصيصه به اذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من امته لم يكن ذلك خطابا
للباقين لنا الا بدليل منفصل عند اكثر المحققين وقال جماعة من الحنابلة انه يكون خطابا للباقين
لنا ان الخطاب توجه الى الواحد وهو موضوع في اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه
احتجوا بوجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الناس كافة وقوله
بعثت الى الاسود والاحمر وهو يقتضي التشريك الثاني قولهم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة نص في
التعميم عند خطاب الواحد الثالث اجماع الصحابة على الاحتجاج في الحوادث بحكمه صلى الله عليه وسلم على احاد الامة كحكمه
في الزنا بما حكم به قائم وضرب الجزية على المجوس سنوا بها على المجوس بهجر ولولا ان حكمه على واحد يقتضي
التعميم لم يجز التعدية الا بدليل والاصل عدمه وانه لو كان لم يكن له وجه الرابع انه صلى الله عليه وسلم خصص بعض
الصحابة باحكام دون غيره ونص على تخصيص ابي برده في التضحية بعناق وقال يجزيك
ولا يجزي الواحد بعدك وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وتخصيص عبد الرحمن بن عوف
بلبس الحرير ولولا ان الحكم باطلاقه على الواحد حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب
عن الاول انا نقول بموجبه فانه مرسل الى الناس كافة ومبعوث الى كل واحد لكن لا يجب تساويهم في
الاحكام بل يتبين لكل حكم الخاص به كاحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض
والطاهر وغير ذلك ولا يلزم من ذلك اشتراك الجميع وعن الثاني ان التعميم يثبت له من هذا الحديث لا من
مجرد حكمه على الواحد لان الحكم هو الخطاب وخطاب الواحد ليس خطابا لغيره فانه لو كان خطابا لغيره
لزم التخصيص باخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم عليه ولانه لو كان خطابه
المطلق خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد فكانت فائدة التاكيد والاصل في دلالة اللفظ
التاسيس سلمنا لكن حكمه على الواحد لو كان حكما على الجماعة لهذا الحديث لم يلزم ان يكون حكمه للواحد
حكما للجماعة والفرق ظاهر والخلاف واقع في الجميع وفيه نظر فان المراد بحكمه عليه التشريع في حقه سواء كان له او عليه
لان قبول الامر والانقياد الى حكمه وان كان له واجب ولان هذا البحث الاول بحث الثاني لعدم القائل بالفرق
وعن الثالث انه حكاية حال فلا يقتضي التعميم لان حكمهم انما كان لعلمهم بالمشاركة في السبب للاجماع على انهم

لم يعلموا السبب وتساويهم فيه لما حكموا بالتشريك في الحكم وعن الرابع الفائدة زوال توهم المساوات
او التاكيد البحث الخامس في ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل هو للعموم ام لا ذهب الاكثر الى عمومه
وانه يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال وخالف فيه الاكثرين الكرخي وقصره على اخذ صدقة
واحدة من نوع واحد احتج الاولون بان اموالا جمع اضيف الى مثل فيفيد العموم لما تقدم فيصير التقدير خذ
من كل نوع من اموالهم صدقة فيتعدد الصدقة بتعدد الاموال قال الكرخي صدقة نكرة مضافة الى جملة الاموال
فاذا اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق قوله خذ من اموالهم صدقة لان المال الواحد جزء من جملة الاموال
فاذا اخذت الصدقة من جزء المال صدق اخذها من المال ولهذا وقع الاجماع على ان كل درهم ودينار من
بان مالا ولا يجب اخذ الصدقة منه والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا المعارض وفيه نظر
فان القائلين بالتعميم لم يقل به بالنظر الى صدقة المنكرة بل بالنظر الى المضاف وقد سبق ان العموم
صدق اخذ الصدقة من اموالهم عند اخذها من مال واحد والتحقيق ان الجمع هنا ان كان بمنزلة كل واحد
وجب ان ياخذ من كل واحد صدقة وان كان للكل من حيث هو كل مجموعي صدق باخذ صدقة واحدة من مال
واحد خاتمة يشتمل على مسائل قد بينا انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولا يشترط
القطع بل الظن المستند الى البحث التام بحيث لو كان لظفر عليه وقال القاضي ابو بكر يشترط القطع
بنفي المخصص لان الاعتقاد الجازم من غير دليل قاطع جهل وقد سلك في العلم بنفي المخصص مسلكين
الاول اذا بحث في مثل قتل المسلم بالذمي مثلا عن مخصصات قوله عم لا تقتل مؤمن بكافر وقال
هذه مسئلة كثر الجدال فيها وطال خوض العلماء فيستحيل عادة ان يشذ عن جميعهم دليل والادلة المنقولة
عنهم علم بطلانها واعلم انتفاء المخصص الثاني يمكن ان يدعي المجتهد اليقين وان لم يدع الاحاطة
بجميع المدارك اذ يعقول لو كان للحكم خاصا لنصب الله عليه دليلا للمكلفين ولبلغهم ذلك وما خفي
عليهم واعترض الغزالي الاول بوجهين احدهما انه حجة على الصحابة ان يتمسكوا بالعموم في كل واقعة لم
يكثر الخوض فيها ولم يبطل البحث عنها ولا شك في عام معروجواز التخصيص بل مع جواز فسخ لم يبلغهم
كما حكموا بصحة المخابرة بدليل عموم احلال البيع حتى روي رافع بن خديج النهي عنه الثاني انه بعد طول
الخوض لا يحصل اليقين بل ان سلم انه لا يشذ المخصص عن جميع العلماء ومن ابن عرف انه بلغه كلام جميعهم نقل
منهم من بينه لدليل ولم يكتبه في تصنيف ولا نقل عنه والثاني كالاول فانه لو اجمعت الامة امكن القطع
بان لا دليل يخالفه اذ يستحيل اجتماعهم على الخطاء اما في مسئلة الخلاف كيف يتصور ذلك وفيه نظر فانه لم يجز
على احد بل ادعى ان العموم اذا لم يعلم انتفاء المخصص لا يجوز التمسك به والصحابة عارفون بالاحكام لقرب عهدهم

بالرسول صلعم فقل

بالرسول صلعم فقل ان يخفى عنهم بعد البحث اليسير بخلاف غيرهم لتطاول الازمنة المقتضي لاندراس الاقوال
وادلتها والعلماء المشهورون قل ان يخفى كلامهم والمعتبر انما هو قول من بلغ مرتبة الاجتهاد وقل خفاء
مثله ومع ذلك فالوجه ما قلناه من الاكتفاء بالظن الثالثة ظن قوم ان قوله تعالى وافعلوا الخير من العام
وتمسك به على ايجاب الوتر واخراج الدليل على عدم وجوبه عنه لا يمنع التمسك به وقد بينا ان المفرد المحلى
باللام لا يقتضي العموم ثم ان قوله تعالى ما استطعتم قرينة تدل على حيث فعل كل ما عليه اسم الخير لفظا
فلا وقال الغزالي انه مجمل وليس بعمد الثالثة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا للعموم
التمسك به في منع قتل المسلم بالذمي لانه يفيد نفي السلطنة الا ما دل الدليل من الدية والقصاص والسرقة
وطلب الثمن وغيره والاصل فيه انه نكرة في معرض النفي وقد بينا انها للعموم وقال الغزالي انه مجمل وليس
بجيد وكذا قال في نحو لا يستوي انه مجمل الرابعة قوله تعالى فيما سقت السماء العشر من قبيل العام الا انه خص
الدليل لما تقدم من ان ما للعموم وقال قوم لا يجوز ان يتمسك بعمومه لان المقصود ذكر الفصل بين العشر ونصف
العشر وهو غلط لعدم التنافي الخامسة قوله تعالى واحل الله البيع ليس عاما ولا مجملا وتردد الشافعي في كونه مجملا
او عاما من حيث ان الالف واللام احتمل ان يكون فيه للتعريف معناه احل البيع الذي عرف الشرع شرطه
قال الغزالي اسم المفرد يفيد العموم في مواضع ثلثة ان تدخل اللام بلام التعريف مثل لا تبيعوا البر بالبر ودخول
النفي عليه مثل ما رايت رجلا فان النفي لا خصوص فيه بل هو مطلق فاذا اضيف الى منكر منهم لم يتخصص بخلاف
رايت رجلا فان اثبات والاثبات متخصص في الوجود فاذا اخبر عنه لم يتصور عمومه فاذا اضيف الى مفرد
ان يضاف اليه امر او مصدر والفعل بعد غير واقع بل منتظر مثل اعتق رقبة فتحرير رقبة فانه يتمكن به
يعتق اي رقبة كانت والاسم متناولا لها فتنزل منزلة العموم بخلاف اعتقت رقبة فانه اخبار عن فعل ماض
دخل في الوجود ولا يدخل الا في فعل خاص اما الاول فقد تقدم انه ليس للعموم واما الثاني فقد بينا انه للعموم
واما الثالث فانه مطلق لا عام الباب الرابع في المطلق والمقيد وفيه مباحث الاول في ماهيتهما قد عرفت

المطلق والمقيد

مما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي لا يفيد العموم ولا الخصوص ولا يفيد الوحدة
والكثرة بل نفس الماهية ونريد به هنا اتم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق
او مصدر الامر مثل فتحرير رقبة او الاخبار عن المستقبل مثل ساعتق رقبة ولا يتصور المطلق في معرض الخبر
عن الماضي مثل ضربت رجلا ضرورة تعينه باعتبار اسناد الضرب اليه ورسم بانه اللفظ الدال على مدلول شائع
في جنسه فاللفظ كالجنس للمطلق وغيره وخرج بالدال المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وخرج بالشائع
في جنسه اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وفيه اخر بحثا به نظر فالاولى زيادة على البدل واما

واما المقيد فيقال لمعنيين احدهما ما كان من الالفاظ دالا على معين كزيد وهذا الرجل الثاني ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلول المطلق بصفة زائدة كقولنا ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو ثوب مصري الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين ورسم بانه ما اخرج من شياع بوجه كرقبة مؤمنة البحث الثاني في حكم الجمع بينهما كل ما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فانه جار في تقييد المطلق واذا اتفق التقييد جملة واحدة فلا خلاف فانه يغير حكمها من الاطلاق الى التقييد بقي هنا البحث عن حكم الجمع بينهما فنقول المطلق والمقيد اذا وردا فاما ان يكون الحكم احدهما مخالفا لحكم الآخر كقوله ائتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة او اطعموا اطعاما من اطعمة العراق او اكسى كسوا ثوبا وهذا لا خلاف في انه لا يحمل المطلق هنا على المقيد فلا يقيد الثوب بقيد العراق لامكان الجمع بينهما من غير تناف وعدم تعلق احدهما بالآخر الا في صورة واحدة وهي مثل اعتق رقبة في كفارة الظهار ثم يقول لا تملك كافرة فانه يقتضي تقييد الرقبة بعدم الكفر لكن التقييد هنا في المطلق منشأ القيد في المقيد لامتناع الجمع بينهما واما ان لا يكون مخالفا فاما ان يتحد السبب او يتكثر اما مع التماثل او لا وعلى كل تقدير فالخطاب الوارد اما امر او نهي فالاقسام ستة الاول ان يتحد السبب في الامر كقوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فهنا يجب قبل ذلك معرفة الامرين ان كان الامر المكرر يفيد تكرار المامور فان علم اتحاد العتق في الموضعين وعدم تكرره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما لا نسخا لان المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل به لا يقال نمنع من كون المطلق جزءا من المقيد فانهما ضدان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد يمكن المكلف الاتيان باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فتضاد حكماهما وزالت الملازمة فليس تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على المندوب والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زائد فالحقيقة احد جزئي المقيد ويمنع التضاد بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف القيود الايجابية والسلبية وهو لا ينافي التقييد كما لا يزيد بالاطلاق دلالة اللفظ على الحقيقة من حيث هي هي عارية عن القيود فالاول هو اخذ الحقيقة لا بشرط شيء والثاني اخذها بشرط لا شيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل القيود غير معقول لان الحقيقة قيوده لان المطلق على التمكن من اي فرد ليست لفظية وضعية ودلالة المقيد على وصف التقييد وضعية

من حيث اللغة

من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فان حمله على الندب على ما يقتضي ضعف دلالته على مثله والاجمال الذي منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر فيه على الندب اما على سبيل المجاز او لا على الخلاف ودلالة المقيد على التقييد لا تنقض في دلالة الحمل على الوجوب او الندب بل الوجه في الجواب ان يقال حمله على الوجوب يقتضي تيقن البراءة ط والخروج عن العهدة بيقين بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة لا يحصل بل ولا اغلبها لقوة كون الامر للوجوب او للاشتراك اللفظي ومعهما لا براءة يقينية او يقال حمل المطلق على المقيد لا يخرجه عن حقيقته الى مجازه قطعا بل يكون العامل برقبة مؤمنة عاملا باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا لو اتى افاد قبل ورود التقييد لكان قد عمل باللفظ في حقيقته بخلاف تاويل المقيد وصرفه عن حقيقته الى مجازه ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى العام والتقييد يجري مجرى الخاص والعام مقدم على انه هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وقيل انه تاخر المقيد عن المطلق كان نسخا وليس بجيد والا لكان التخصيص نسخا ولكان تاخر المطلق نسخا احتجوا بانه لو كان تقييدا لكان المراد باللفظ المطلق انما هو المقيد فيكون المراد من لفظ الرقبة انما هو المؤمنة لان المعنى بكونه بيانا كونه مبينا لمراد المتكلم لكن دلالة الرقبة على المؤمنة انما هو بالمجاز لان المطلق لم يوضع للمقيد واذا كان مجازا فالاصل عدمه كان نسخا لا تقييدا والجواب انه آت فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع انكم تحملون المطلق على المقيد وينقض بتقييد الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة فدلالتها على السلامة مجاز والتحقيق ان المطلق دال على عتق اي رقبة كانت فيكون الرجوع بالتقييد الى التخصيص الثاني ان يتحد في السبب في النهي او النفي مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا ثم يقول فيه لا تعتق مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بهما الجمع بينهما في النهي لامكانه فيجري المطلق على اطلاقه في المنع من عتق رقبة المكاتب في الظهار اصلا على التابيد لان النهي يفيده ولا يخص النهي المقيد الكفر لانه بعض ما دخل تحته والعموم لا يخص بذكر بعضه فان علمنا بدليل خارج ان المنهي عنه باحد النهيين هو المنهي عنه بالآخر من غير فرق بينهما في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المطلق بالكفر الآخر فيصير التكليف في الموضعين النهي عن التكفير بالكافر الثالث ان يتحد الحكم ويختلف السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل بالايمان وللناس فيه ثلاثة مذاهب طرفان وواسطة الاول قال بعض الشافعية تقييد احدهما يقتضي تقييد الآخر لفظا لان الشافعي قال تنزيل المطلق على المقيد فتاوله بعضهم بالحمل على التقييد مطلقا من غير حاجة الى دليل آخر ومنهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية للالحاق الثاني قول جماعة الحنفية انه لا يجوز تقييد المطلق بطريق ما البتة الثالث قول اكثر المحققين كابي الحسين والسيد المرتضى وغيرهما انه يجوز تقييد المطلق بالمقيد على تقدير تسويغ القياس مع وجود شرائط

شقين

٣ بل حمله على الندب اولى لسلامته الا للانهي بخلاف ما لو حمل المطلق على المقيد فان دلالته لا تنقض م

الا انه يجب التقييد بالقياس مطلقا والاول بط فانه لو قال اوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة واوجبت
في الظهار اي رقبة كانت لم يكن احدى الكلامين مناقضا للاخر فليس تقييد احدهما مقتضيا تقييد الاخر
وفيه نظر فان اعتق الذي رقبة يثبت نقيضه التخيير بين اي فرد واما لانه للعام على الخاص ولان ظ المطلق
يقتضي اجزاء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما ربط يوجب تقييد احدهما باقيه
به الاخر والا لم يكن تقييده اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او الحكم اما اللفظ فبان
يكون بين الكلامين تعلق بحرف العطف او اخبار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتفق الحكمان في
علة التقييد بالصفة وهو تقييده بالقياس وليس هو المتنازع او بان يمتنع في التقييد ان يكون
الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة فيهما التقييد
فلو جاز مع قيد الوصل والربط ان يقيد احدهما بما يقيد به الاخر جاز ان يثبت لاحدهما بدل لان الاخر
بدلا او يخص احد العمومين لان الاخر مخصوص بهذا دليل الي الحسين وفيه نظر لانا نمنع عدم الاولوية
لو انتفى الربط فانا اثبتنا اذ التقييد بالايمان يدل على اولوية وبهذا يجب التقييد به طلبا للمصلحة
الراجحة والحصر ممنوع احتجوا بوجوه الاول القران كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين
ثبت في الاخر والا لزم الاختلاف المنافي للوحدة الثاني الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة واطلقت
في ساير الصور حمل المطلق على المقيد فكذا هنا الثالث قوله تعالى والذاكرات حمل على قوله في الاول والذاكرين
الله كثيرا من غير دليل خارج والجواب عن الاول ان عنيت بوحدة القران عدم تناقضه فهو مسلم لكن لا تناقض
هنا وان عنيت اتحاده في كل الاشياء فهو بط بالضرورة فان فيه العام والخاص والمجمل والمبين والمطلق
والمؤول والامر والنهي وغير ذلك فلم لا يكون فيه التقييد والاطلاق على انهم سلموا بثبوته في غير الاحكام
المتماثلة وعن الثاني ان التقييد في الشهادة في كل حكم بالاجماع لا من كونها مقيدة في احد الحكمين وعن الثالث
ان التقييد لدليل لاقتضاء العطف التشريك لعدم استقلال المعطوف بالدلالة فوجب رده الى ما هو معطوف
عليه ومشاركة له في حكمه ولان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع واما الحنفية فانهم
اختلفوا فقال بعضهم سبب المنع من التقييد بالايمان ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على
زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا للنص وانه غير جائز ولان تقييده بالايمان
زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس وقال اخرون ان تقييده بالايمان
زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه وقال اخرون ان تخصيصه وتقييده بالايمان هو تخصيص بحكم قد

ان يختلفا

قصد استيفاءه والجواب عن الاول نمنع تحقق النسخ فانه رفع حكم ثبت بخطاب سابق وليس ذلك ثابتا
هنا بل هو تقييد للمطلق الحكم وهو لا يزيد على تخصيص العام وعندكم يجوز التخصيص بالقياس فكذا التقييد
لينتقض كلامكم والثاني انكم اعتبرتم سلامة الرقبة من كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان نسخا
كان نفي تلك العيوب نسخا وعن الباقيين بالمنع من الاستيفاء بدون القيد لان الخصم يقول قيام
الدلالة على علة صحة القياس تدل على انه تعالى لم يستوف حكم المطلق بهذا الكلام كما في العموم ولان تقييد
المطلق بالقياس اما لان المطلق لا يتاتى فيه التخصيص كما لا يتاتى في العين الواحدة وهو بط فان
المطلق يشمل جميع الصفات والاحوال ولان القياس غير دليل او هو دليل لكن لا يخص به العام وهو
انما بحثنا على تقديره وباقي الاقسام ظ مما تقدم البحث الثالث في الجمع بين المطلق والمقيد
اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا
في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله تعالى فصيام شهرين متتابعين فالحنفية
منعوا من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد باق على اطلاقه فمع المقيد بالضدين اولى بالبقاء واما
القائلون بان المطلق يتقيد بالمقيد لفظا فانه منع هنا من ذلك لانه ليس تقييده باحدهما اولى من
تقييده بالاخر واما من حمل المطلق على المقيد بقياس فانه يحمله هنا على احدهما ان كان القياس عليه اولى
من الاخر والا بقي على اطلاقه المقصد السادس في باقي صفات الدلالة وفيه ابواب الاول في المجمل والمبين
وفيه فصول الاول في المجمل وفيه مباحث الاول في ماهيته قد عرفت فيما تقدم ان اللفظ ان لم يحتمل غير ما اريد
به كان نصا وان احتمل فان تساويا فالمجمل بالنسبة الى كل منهما وان ترجح احدهما فالراجح ظ والمرجوح
ماول فالنص فهو كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه هذا ما ذكره فخر الدين الرازي
واحترزنا بالكلام عن ادلة الفعل والاقوال التي لا تسمى نصوصا وعن المجمل مع البيان فانه لا يسمى نصا
لان قولنا نص عبارة عن خطاب واحد دون ما يقترن به ولان البيان قد يكون غير القول والنص
لا يكون الا قولا واحترزنا بقولنا تظهر افادته لمعناه عن المجمل لا يقال انه قد يقال نص الله تعالى على وجوب
الصلوة وان كان قوله اقيموا الصلوة مجملا لانا نقول انه نص في افادة الوجوب وليس بمجمل فيه بل
متعلقه واحترزنا بقولنا لا يتناول اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل احد انه نص
على ضرب سالم من عبيده لانه لا يفيده على التعيين ويقال انه نص على ضرب جملة عبيده لانه لا يفيده سواهم
وفيه نظر لان ادخال لفظتي الكل والبعض في الحد غلط ولانه لا يدخل فيه الظ وهو قسيم له والاعتذار

والافعال نحو

ما خرج المجمل مع البيان بان النص يسمى كلام واحد غير مقيد لانتقاص الحد بصدقه على ما لا يصدق المحدود
عليه وقوله لا يتناول اكثر منه لا يقع احترازا عن ضرب سالم من عبيده لانه بعض المعنى وقال الشافعي النص
خطاب يعلم ما يريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه او علم المراد بغيره فكان يسمى المجمل نصا وهو خلاف
المتعارف من الفرق بينهما ومع ذلك فانه ليس بجيد لان الحكم عنده هو خطابه تعالى المتعلق بافعال
المكلفين ويصير الحد النص خطاب يعلم ما اريد به من خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفيه تخصيص للنص بما يستفاد من خطاب الله تعالى خاصة وتخصيص بما يتعلق بافعال المكلفين
وقال قاضي القضاة النص هو خطاب من خطابه ما يمكن ان يعرف المراد به ويدخل فيه المجمل والنطق
وقال ابو الحسين يجب ان يشترط النص على ثلثة شرايط ان يكون كلاما وان لا يتناول الا ما هو نص فيه
وان كان نصا في اشياء كثيرة فوجب ان لا يتناول سواها وان يكون افادته لما يفيده ظاهرا غير مجمل
اما كونه عبارة فلان ادلة المعقول والافعال لا يسمى نصوصا واما ظهور الدلالة فلان المفهوم من
قولنا ان العبارة نص في هذا الحكم افادتها على جهة الظهور ولان النص لغة ماخوذة من الظهور
ولهذا يقال منصة العروس لما ظهرت وارتفعت ولما اشترط افادة ما هو نص فيه فقط فلان
الانسان اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل انه نص على ضرب زيد من عبيده لما افاده وافاد غيره
ويقال ان كلامه نص في ضرب جملة عبيده لما لم يفد سواهم فاذا كان كذلك وجب ان يحد بانه كلام
تظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر مما قيل انه نص وفخر الدين الرازي اخذه واقتصر الحد بادخال
لفظ كل واصلحه باسقاط لفظ نص لئلا يدور واما المجمل فهو في اللغة عبارة عن الجمع يقال اجمل الحساب
اذا جمعه ولهذا يوصف العموم بانه مجمل بمعنى ان المسميات قد اجملت بخبره وقيل المحصل ومنه اجملت الشيء
اذا حصلته واما في الاصطلاح فقد حده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق
شيء وهو باطل فانه ليس بمانع لدخول المهمل فيه وليس بمجمل لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ
الدالة والدلالة في المهمل ويدخل فيه قولنا مستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وليس بمجمل
لان مدلوله ليس بشيء وليس بجامع لان المجمل المتردد بين محامل يفهم منه انحصار المراد في احدها
وان لم يكن معينا وكذا ما هو مجمل من وجه ومبين من آخر لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده لا يقال
المراد بانه الذي يفهم منه شيء عند اطلاقه من جهة ما هو مجمل لانا نقول انه تعريف المجمل بالمجمل
ولا يصح تعريف الشيء بنفسه ولان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما في دلالة الاقوال فانه
عم لو قام عم مصليا تردد بين الوجوب والندب فلا يصح تقييده باللفظ وقال الغزالي انه اللفظ

الصالح لاحد

الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال ويبطل بانه خصصه باللفظ
وينتقض بالمطلق وقال السيد المرتضى انه الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وذكر ابو الحسين
له ثلث حدود احدها انه ما افاد جملة من الاشياء ويدخل فيه العام والمركبات الثاني ما لا يمكن معرفة المراد
به ويبطل بالمهمل وبالمجاز اذا اريد فانه لا يفهم المراد منه الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو متعين في نفسه
واللفظ لا يعينه ولا يلزم اضرب رجلا لافادته ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه بل اي رجل ضربه جاز بخلاف
اسم القرء فانه يفيد الطهر وحده او الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقوله تعالى اقيموا الصلوة يفيد وجوب
فعل متعين في نفسه غير سايغ وهو يشعر بتقييد الحد باللفظ حيث قال واللفظ لا يعينه فلا يكون جامعا
لخروج الاجمال في دلالة الفعل وقيل المجمل ما لم يتضح دلالته وينتقض بالمجاز ويمنع عدم دخوله وقيل ما له دلالة
على احد امرين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من خارج فقولنا ما له
دلالة يعم القول والفعل وغيرهما من الادلة المجملة وقولنا على احد امرين ليخرج ما له دلالة على واحد لا غير وقولنا
لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه احترازا عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد عن غيره كالحقيقة والمجاز
والقيد الاخير احترازا عن المطلق البحث الثاني في اقسام المجمل الدليل الشرعي اما ان يكون اصلا او مستنبطا
والاول اما ان يكون لفظا او فعلا فاللفظ اما ان يكون مجملا اولا والمجمل اما ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه
مستعملا في موضوعه او حال كونه مستعملا في بعض موضوعه او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعض
موضوعه فالاول ان يكون اللفظ محتملا لمعان كثيرة فلا يكون حمله على البعض اولى فان كان وضعه لتلك
المعاني بحسب معنى واحد يشترك فيه فهو المتواطي كقوله تعالى وآتوا حقه اولا بحسب معنى واحد وهو المشترك
كالقرء والثاني وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا في بعض موضوعه فهو كالعام المخصوص بصفة
مجملة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فلولا قيد الاحصان لم يحتج الى البيان
فبالقيد صار مجملا لعدم العلم بالاحصان فلم يدر ما ابيح لنا او باستثناء كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم او بدليل منفصل مجهول كما لو قال عم في قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد بعضهم الثالث
وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه فهو الاسماء الشرعية وغيرها فالاول
كامره بالصلوة ولم يعلم انتقال الاسماء الى هذه فانها تفتقر الى البيان والثاني ان يدل الامر على عدم
ارادة الحقيقة والمجازات متعددة ولا اولوية لارادة احدها فيفتقر الى البيان واما الفعل فان مجرد
وقوعه لا يدل على وجه وقوعه الا ان يقترن به ما يدل على الوجه فيستغنى عن البيان كما لو قام الى الصلوة
باذان واقامة فانا نعلم وجوبها وكما اذا داوم على الاتيان بالسجودين فانا نعلم انه من افعال الصلوة

اذا كان لم يقترن به قرينة تدل على الوجه فلا بد من البيان واما المستنبط فهو القياس فلا اجمال فيه حتى يحتاج
الى بيان واما غير المجمل فهو المبين فان كفى بنفسه وصريحه في معرفة المراد فلا يحتاج الى بيان اذ لو احتاج
لناقض قولنا انه يكفي بنفسه نحو قوله وهو بكل شيء عليم وان لم يكف بنفسه فاما ان لا يحتمل بيانه
على السامع او يحتمل والاول اما ان يكون بيانه بالتعليل اولا والاول اما بطريق الاولى كتحريم التافيف
في دلالته على المنع من الضرب لانه تقرر في العقل ان من منع من شيء لغرض فانه يمنع مما ساواه فيه
او زاد عليه في معنى ذلك الغرض فاللفظ يدل عليه وان لم يكن موضوعا له او لا بطريق الاولى
كقوله عم في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم او الطوافات فيعلم بذلك ان العلة
في الطهارة ومشاركة غيرها لان العلة يتبعها حكمها واما البيان الذي لا يحتمل وليس بتعليل فضربان
احدهما ان يكون الخطاب امر بشيء فيعلم وجوب ما لا يتم الا به والا لكان ايجابا لما لا يطاق **الثاني**
ان يظهر في العقل كون ظاهر الخطاب غير مراد ويعلم بالعادة انه مستعمل في وجه من وجوه المجاز فيعلم ان المراد نحو
واسئل القرية واما الذي يحتمل على السامع بيانه فقد تقدم في اقسام المجمل واعلم ان الاجمال قد يكون في لفظ
مفرد اما بالاصالة كالمشترك عند القائلين بامتناع تعميمه وذلك اما بين مختلفين كالعين او نقيضين
كالقرء للطهر والحيض او ضدين كالجون للاسود والابيض وكالمجازات المتعددة عند تعذر الحقيقة او
بالاعلال كالمختار للفاعل والمفعول وقد يكون في مركب كقوله تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فان
جميع هذه الالفاظ مترددة بين الزوج والولي وقد يكون بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم كقولنا
كل ما علمه الفقيه فهو كما علم فان الضمير متردد بين العود الى الفقيه والى معلومه ويختلف المعنى باعتبار ذلك
وقد يكون بسبب تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولنا الخمسة زوج وفرد فيصدق على
تقدير جميع الاجزاء ويكذب على تقدير جميع الصفات وقد يكون بسبب الوقف والابتداء كقوله تعالى والراسخون
في العلم فالواو متردد بين العطف والابتداء وهو داخل تحت المشترك وقد يكون بسبب تركيب المفصل
كطبيب ماهر في الخياطة فاذا قيل طبيب ماهر احتمل فيه وفي غيره وليس بجيد فانه لا اجمال هنا لظهور رجوعه
الى المذكور البحث **الثالث** في امكان ورود المجمل في كلامه تعالى وكلام رسوله صلعم اتفق المحققون عليه لانه
قد وقع كما في الايات المتقدمة والاحاديث المشهورة والوقوع دليل الجواز احتج المانعون بان الكلام
ان لم يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لائق بالحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل ما يبينه كان
تطويلا من غير فائدة لان التنصيص عليه اسهل وادخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثم يعقبه بيانه ولاشتماله
على المفسدة اذ يجوز ان يسمع المكلف المجمل ولا يسمع بيانه فيختل المقصود به وان لم يقترن به ما يدل عليه كان

تكليفا

تكليفا بما لا يطاق لان ارادة الافهام مع عدم لفظ يدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال والجواب ان اردت
بعدم الافهام من كل وجه فهو مسلم وان اردت من بعض الوجوه منعنا كونه عبثا فانه يجوز ان يخاطب بالمجمل ليعلم
المكلف انه قد كلف بشيء فيستعد للامتثال او المنع فيحصل له ثواب او عقاب ونمنع عدم الفائدة لو قرن
به ما يبينه لجواز اشتمال ذكر المجمل ثم ارادفه بالبيان على مصلحة لا يطلع عليها البشر ومع هذا التجويز ينتفي
القطع البحث **الرابع** في ان اضافة الاحكام الى الاعيان ليس بمجمل ذهب المحققون من الاشاعرة والمعتزلة
الى ان اضافة الحكم الى العين كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا اجمال فيه وقال ابو عبد الله
البصري وابو الحسين الكرخي وقوم من القدرية انه مجمل لنا انه يسبق الى الفهم بحسب العرف اضافة الحكم
الى الفعل المتعلق بتلك العين المناسب له فيفهم من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تحريم الاستمتاع و
من قوله حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل كما يقال حرمت عليك طعامي ويفهم من قوله هذا الطعام حرام تحريم الطعم
ومن تحريم الثوب تحريم لبسه دون النظر واللمس والمبادرة دليل الحقيقة وان كان مجازا من حيث الوضع
اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف كما تفهم الخيل عند اطلاق اسم الدابة من حيث العرف ولا اجمال هنا
وايضا قال صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها فدل على ان تحريم الشحوم افاد تحريم
كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم عليهم بالبيع وايضا يفهم من قولنا فلان يملك الدار قدرته على التصرف
فيه بالسكنى والبيع ومن قولنا يملك الجارية قدرته عليها بالتصرف بالبيع والوطي والاستخدام واذا جاز
ان يختلف فائدة الملك على هذا النحو جاز مثله في التحليل والتحريم احتجوا بان الاعيان غير مقدورة لنا
لو كانت معدومة فكيف لو كانت موجودة فيستحيل تعلق التحليل والتحريم بها واضافتها اليها فلا يمكن
اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور
فيجب اضمار ما يكون متعلقا به ذلك الحكم من الافعال حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ولا يجوز اضمار الجميع لان
الاضمار على خلاف الاصل فيجب ان يتقدر بما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل وليس اضمار
البعض اولى من البعض الاخر لعدم دلالة دليل على تعيينه فيتحقق الاجمال وايضا فالاية لو دلت على
تحريم فعل معين لوجب ان يتعين ذلك الفعل في كل تلك المواضع وليس كذلك لان المراد من حرمت عليكم
امهاتكم حرمة الاستمتاع ومن حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل والجواب المنع من عدم اولوية اضمار البعض
فان العرف يقتضي اضافة ذلك التحريم الى الفعل المطلوب من تلك العين ويمنع الحاجة الى الاضمار لانه
انما يجب اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين اما اذا كان ظاهرا فلا
وبيان الظهور ان كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة يتبادر الى فهمه عند قوله حرمت الطعام

والشراب بتحريم الاكل والشرب وعند قوله حرمت عليكم النساء بتحريم الوطي سلمنا لكن لم لا يجوز اضمار جميع التصرفات
المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قوله زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا اضمار البعض اما ان يفضي
الى الاجمال اولا والثاني يبطل مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيله لانه اللفظ لا يقال اضمار
البعض وان افضى الى الاجمال فليس في ذلك ما يفضي الى تعطيله لانه اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين
المراد بدليل اخر واما محذور اضمار جميع التصرفات فلازم مطلقا ومعلوم ان التزام المحذور الدايم اعظم
من التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة وقلة المجمل
بالنسبة اليه ولولا ان المحذور في الاضمار اولى لما كان استعماله اكثر ولا نعقاد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة
والقران واختلف في الاجمال وهو يدل على قلة محذور الاضمار وقال قوم ان اضافة الحكم الى البعض من قبيل
المحذوف كقوله تعم واسئل القرية اي اهل القرية كذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام
وهذا ان اراد به الحاقه بالمجمل فهو خطاء وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد
الحاقه بالمجاز فهو مسلم كان الاسماء العرفية مجازات لغوية حقايق عرفية **البحث الخامس** في ان قوله تعم
وامسحوا برؤسكم ليس بمجمل ذهب المحققون الى نفي الاجمال هنا وقال بعض الحنفية انه مجمل لانه يحتمل مسح
جميع الراس ومسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا وما روي انه عم مسح بناصيته بيان المجمل
الاية والحق نفيه لان فك الباء في اللغة الالصاق قال قاضي القضاة قوله تعم وامسحوا برؤسكم يفيد
من حيث اللغة مسح جميع الراس لان الباء المفيدة الالصاق دخلت على المسح وقرنته الراس وهو اسم
الجملة لا البعض العضو فانه لا توصف الناصية بانها راس ثم قال ولكن العرف يقتضي الصاق المسح
بالراس فقط سواء تم الراس المسح الجميع او البعض فان من قال مسحت يدي بالمنديل عقل منه انه الصق
المسح بالمنديل وجوز السامع انه مسحه بجميعه وببعضه ولو امره بالمسح بالمنديل خرج من العهدة بالجميع وبالبعض
ايضا واذا افادت هذا اللفظ في العرف الامر الكلي الشامل للجميع والبعض حمل عليه المسح في الاية فلا اجمال
وقال ابن جني لا فرق في اللغة بين ان يقال مسحت بالراس وبين مسحت الراس والراس اسم للعضو
بتمامه فوجب مسحه اجمع وقال بعض الشافعية الباء للتبعيض وهو يفيد مسح بعض الراس والتحقيق ان
ان يقول الباء اما ان يفيد التبعيض اولا وعلى كلا التقديرين لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر يتناول
البعض وهو اختيار الامامية والشافعي لكن المرتضى قال انه مجمل لانتفاء الدلالة على التعيين والتخيير
اعترض بانه لو كان معينا لبينه واجاب بانه لو اراد التخيير لبينه وليس بجيد لان الاطلاق يقتضي التخيير
واما ان لم يفد فلان الامر من حيث اللغة يتناول الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد الجبار والحسن البصري

وابي علي الجبائي

وابي علي الجبائي ثم ان قلنا ان العرف اخرجه عن ذلك الى الامر المشترك بين الكل والبعض حمل عليه بعرف اللفظ
الى الحقيقة العرفية وكفى في العمل به مسح اول جزء من الراس لكن المرتضى قال هنا انه مجمل لعدم العلم بارادة الجميع
او بعض معين او غير معين وليس بجيد لان ارادة الجميع منتفية بالاصل وان احتملت فلو اراده لبينه
وعلى كل تقدير فلا اجمال بل انما يتحقق الاجمال لو قلنا ان الباء لا تفيد التبعيض وان اللفظ لا يحمل على الحقيقة
اللغوية او العرفية الا بقرينة فيبقى مشتركا مجملا لكن الحق خلافه وفيه نظر فان العرف انما اقتضى الامر الكلي
في الامر بالمسح بالمنديل لحصول الغرض بالبعض وهو ازالة الرطوبة من اليد بخلاف المسح في الراس لان التعبد
هنا وقع بالمسح لا لما تقدم من غرض مسح اليد بالمنديل الا انه لا اجمال ايضا لان الباء ان لم يفد التبعيض
وجب مسح الجميع الا لدليل خارجي وان افادته كفى البعض فلا اجمال البحث السادس في ان الافعال المنفية
ليست بمجملة اختلف الناس في الافعال المنفية كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية
ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ونحوه فذهب الكل الى نفي الاجمال فيه وقال القاضي ابو بكر وابو عبد الله
البصري انه مجمل وقسم ابو الحسين الفعل الذي دخل عليه حرف النفي اذا لم يكن على صفة من الصفات
الى قسمين احدهما ان يكون انتفاء الفعل في حصل لم يحصل تلك الصفة ممكنا بان يكون النفي داخلا
على اسم شرعي كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لان كلامه عم يحمل على معانيه الشرعية فظاهره يقتضي
نفي الصلوة الشرعية وهو يقتضي كون القراءة شرطا ويقتضي ان يكون قولنا صلوة فاسدة مجازا
اعني وصفنا لها بانها صلوة ويكون المراد انها على صفة الصلوة وكذا قوله عم لا صيام لمن لا يبيت
الصيام من الليل الثاني ان لا يمكن انتفاء ذلك الفعل بان يكون النفي داخلا على مسمى حقيقي
كقولهم لا اعمال الا بالنيات فان اعظم منازله ان يجري مجرى قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه ليس
يخرج العمل من كونه عملا اذا فقدت النية فعلمنا ان المراد به احكام الفعل من الاجزاء او الكمال وليس
بان يحمل على احدهما اولى من الاخر فيبقى مجملا واحتج ابو عبد الله البصري على الاجمال بان الصلوة والعمل
موجودان فلا يمكن صرف النفي اليهما فوجب صرفه الى حكم اخر وليس البعض اولى من البعض فاما ان يحمل
على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضي الى التناقض لانا لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال
معا وفي نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض وفيه نظر فان نفي الكمال انما يقتضي ثبوت الصحة
لو لم يكن منتفية ايضا اما مع نفيها فلا كما في تعميم نفي الصفات او لا يحمل على شيء بل يتوقف وهو
معنى الاجمال والحق انه لا اجمال هنا اما فيما له مسمى شرعي فلامكان نفيه والشرع اخبر عن انتفاء ذلك المسمى
عند انتفاء الوصف المخصوص لا يقال انه قد يقال صلوة فاسدة فدل على بقاء المسمى مع الفساد والقائل

ليس صلوة شرعية لانا نقول التوفيق بين الدليلين انه يصرف ذلك الى المسمى الشرعي وهذا الى
المسمى اللغوي وليس بجيد اذ ليس المراد بقولنا صلوة فاسدة اى دعاء فاسد ولا عزوه من المجامل اللغوية
بل الوجه قول ابى الحسين انه مجاز واما ما لا اسم شرعي له كقوله لا عمل الا بنية فلا اجمال فيه ايضا خلافا
لابي الحسين لان الاجمال انما يتحقق لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع
في شيء وهذا اللفظ يدل ظاهرا على نفي الفائدة فان المتبادر الى الافهام من نفي كل فعل كان متحقق الوجود
انما هو نفي فايدته مثل لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم نفعه الا لله ولا ملك الا السلطان وغير
ذلك فكما يقال هذا الشيء لفلان على معنى انه يعود اليه فقولنا لا عمل لمن لا نية له معناه لا يعود نفعه اليه
ولا فرق في ذلك بين ان يكون للفعل حكم واحد كقولهم لا شهادة لمحدود في قذف فانه لا يمكن صرف
النفي الى ذات الشهادة الى هنا قد وجدت فلا بد من صرفه الى حكمها وليس لها الا حكم واحد هو الجواز لان
الشهادة اذا كانت فيما ندبنا الى ستره فلم يكن لاقامتها مدخل في الفضيلة وكقوله لا اقرار لمن اقر بالزنا
مرة واحدة لان الاولى ان يستر ذلك من نفسه فلا حكم له الا الجواز فاذا لم يكن له الا هذا الحكم وقد انتفى
فلا اجمال وبين ان يكون له اكثر من واحد كالفضيلة والجواز سلمنا انه لا عرف للشرع ولا لاهل اللغة
وانه لا بد من اضمار لكن الاتفاق وقع على انه لا خروج للعمل هنا عن الصحة والكمال فيجب ظهوره فيهما
اما اولا فلانه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لان قوله لا صلوة دل على نفي اصل الفعل
بالمطابقة وعلى صفاته بالالتزام فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بالالتزام تقليلا
لمخالفة الدليل واما ثانيا فلان اللفظ دل على عدم الفعل فيجب عند تعذر حمل اللفظ على حقيقته
حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان حكمنا بها الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل
المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين خاصة وكان الحمل عليه اولى لا يقال يلزم
زيادة الاضمار والتجوز المخالفين للاصل ولان حمله على نفي الكمال خاصة متيقن اذ يلزم من نفي الصحة
نفي الكمال دون العكس واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال لانا نقول ما ذكرناه ارجح لانه على
وفق النفي الاصلي وما ذكرتم على خلافه ولان ما ذكرناه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ بخلاف ما ذكرتم
سلمنا وجوب اضمار احدهما خاصة لكن صرفه الى المجاز اولى من صرفه الى الفضيلة لان المدلول باللفظ نفي
الذات والدال على نفي الذات يدل على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة مع عدم الذات فقوله
لا عمل يدل على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات فيبقى معمولا به في الباقي
لا يقال دلالة الالتزام تابعة فاذا انتفت دلالة المطابقة انتفى تابعها ولان هذا اللفظ قد جاء

لنفي الفضيلة

لنفي الفضيلة والاصل الحقيقة لانا نقول دلالة اللفظ على نفي الصحة وان كانت تابعة لدلالته على نفي
الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليهما بأسرها فاذا خص في بعض
الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي وفيه نظر فان العموم انما حصل بسبب اعتبار
الدلالتين معا فاذا اعدمت المطابقة التي هي الاصل وجب عدم الاخرى بل الحق ان الدلالة الاصلية تابعة
وان كان الحكم منتفيا وورود؟ في نفي الفضيلة لدليل خارج والامتناع في صرف اللفظ عن حقيقته
العرفية او اللغوية الى مجازه وعن عمومه الى خصوصه لدليل ولان المشابهة بين المعدوم وبين ما لا
يصح ولا يفضل اتم من المشابهة بين المعدوم وبين ما وجد ويصح ولا يفضل والمشابهة احد اسباب
المجاز وكان حمله على نفي الصحة اولى ولان الخلل الحاصل في الذات عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل
فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة لا يقال انه اثبات اللغة بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات
المجاز بالعرف في مثله واعلم ان القاضي انما خالف ابا الحسين في الفرق بين الاسماء الشرعية وغيرها
من حيث انه نفى الاسماء الشرعية وانكر ان يكون للشرع فيه عرف يخالف الوضع فيلزمه اضمار شيء
في قوله لا صيام كما التزم هو وابو الحسين الاضمار في قوله لا عمل الا بنية احتج القائلون بالاجمال بان
العرف الشرعي يختلف في الكمال والصحة ويتردد بينهما على سواء وورد بهما معا فيتحقق الاجمال
والجواب عرف الشرع واحد وهو نفي الحقيقة الشرعية والتردد انما هو لاختلاف الفقهاء في تقديره
سلمنا التردد لكن لا نسلم الاستواء بين نفي الكمال ونفي الصحة بل الترجيح لنفي الصحة لقربه من المعدوم
البحث السابع في ان اية السرقة ليست بمجملة ذهب السيد المرتضى ومن تبعه الى ان اية السرقة مجملة
في اليد ورجاء قوم اخرون انها مجملة في القطع ايضا والباقون على خلاف القولين عملا بالاصل وهو
ان اللفظ له حقيقة واحدة وعدم ارادة المجاز فينتفي الاجمال احتج السيد المرتضى بان لفظ اليد يطلق
على العضو من المنكب وعليه من المرفق ومن الكوع ومن اصول الانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة فيثبت
الاشتراك واما القطع فانه يطلق على الابانة كما يقال قطعت العضو وعلى الشق كما يقال قطع يده عند بري
القلم ويراد الجرح والجواب بمنع الاشتراك بل اليد حقيقة في العضو من المنكب لانه لا يقال قطعت يد فلان كلها
وجميعها اذا قطع الكف فلو كان اسم اليد يتناول هذا المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان الكف كل وجميع
والاستعمال لا يدل على الحقيقة دائما والمجاز اولى من الاشتراك سلمنا دلالته على الحقيقة لكن يجوز ان يكون
متواطيا كما يجوز ان يكون مشتركا واعتقاد التواطؤ اولى من الاشتراك سلمنا تساوي الاحتمالات لكن الاشتراك
احد امور ثلث والباقيات اثنان منها ووقوع اثنين من ثلثة ارجح من وقوع واحد منها قيل انه اثبات اللغة

بالترجيح وبانه لا يكون مجملا ابدا لا يقال الاجماع على عدم القطع من المنكب والمرفق وعند جماعة من الكوع
وعند اخرين من اصول الاصابع يدل على ان اليد حقيقة فيهما وان الما وجب الاقتصار على ذلك لئلا يلزم مخالفة
الظاهر لانا نقول نمنع الدلالة فان المجاز قد يستعمل ومخالفة الظاهر اولى من الاجمال لان الاجمال يفضي
الى تعطيل اللفظ في الحال الى قيام دليل المرجح ولا كذلك في الحمل على المجاز فانه وان لم يظهر دليل التجوز
عمل بالحقيقة فلا يتعطل اللفظ فكان اولى واما القطع فهو الابانة في اللغة فاذا اضيف الى شيء
افاد ابانة ذلك الشيء والشق اذا حصل في جلد اليد حصلت الابانة في تلك الاجزاء لكن اطلاق
اسم اليد عليه مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء فيكون المجاز في اليد لا القطع وفيه نظر فان احدا
لم يتجوز باليد في الجلد فجعله في القطع اولى البحث الثامن في ان رفع الخطاء ليس مجملا اختلف
الناس في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان بل هو مجمل ام لا فقال ابو الحسين البصري انه مجمل لان
الخطاء واقع غير مرفوع وكذا النسيان فكلام النبي عم صادق فلا بد من نفي الحكم فاما ان ينفي
جميع الاحكام وهو باطل لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة اللازمة من تعطيل
العمل باللفظ فيجب الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام ولان من جملة الاحكام لزوم
الضمان وقضاء العبادة وغيرهما وليس منتفيا بالاجماع واما ان ينفي البعض فاما ان يكون معينا وهو
باطل لعدم دلالة اللفظ عليه فيبقى ان يكون غير معين وهو نفس الاجمال والجواب انما يلزم الاجمال
لو لم يكن اللفظ ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في نفي المؤاخذة لكن اللفظ ظاهر
فيه فان كل عاقل يحكم عند سماع قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء بانه رفع عنه المؤاخذة والعقاب عليه
والتبادر دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية فلا اجمال فكذا اذا قال الرسول عم لامته رفعت عنكم الخطاء
فهم ما يتوقع من مؤاخذة لامته وهو الاحكام الشرعية فكانه قال رفعت عنكم الاحكام الشرعية في الخطاء
لا يقال لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتم لارتفع عنه الضمان لانه من جملة المؤاخذات والعقوبات لانا
نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ويجب على المضطر
في المخمصة اذا اكل مال غيره الضمان مع وجوب الاكل حفظا للنفس عن العطب والواجب لا عقوبة عليه وكذا
يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما مع انه مأمور بالرمي مثاب عليه والعاقلة يضمن من غير جناية
بل بسبب الغير فالضمان في هذه الاشياء انما وجب امتحانا ليثاب عليه لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن
غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال على انا نمنع العموم في المضمر وهو الحكم
لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع

وجوب اخبار

وجوب اخبار الفعل كالحكم بهذا الذي يجب اضماره لاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل قال ابو الحسين
لو كان المراد بها نفي المؤاخذة لم يبق لامته مزية وليس بجيد اما اولا فلا نمنع من قصد المزية لاحتمال
بيانه عم رفع حكم الخطاء عن امته كما ارتفع عن غيرهم واما ثانيا فلاحتمال ان يكون من تقدمه من الامم
مؤاخذين على الخطاء اما لو ورد في موضع لا عرف به يدرك خصوص معناه فانه مجمل يحتمل نفي الاثر
مطلقا ونفي احاد الاثار ويصلح لارادة الجميع ولا يترجح احد الاحتمالات ومن جعل للعموم صيغة لم يحكم بالعموم
هنا فانه لا صيغة للمضمرات وهذا قد اعترض فيه اثر لا يقال انه يقتضي نفي المؤثر والاثر معا فاذا تعذر نفي
المؤثر بقرينة الحس بقي الاثر منفيا لانا نقول قوله رفع الخطاء ليس عاما في نفي المؤثر والاثر حتى
اذا تعذر في المؤثر بقي في الاثر بل هو لنفي المؤثر فقط والاثر ينتفي بالتبعية ضرورة انتفاء مؤثره
لا باعتبار شمول اللفظ له وعمومه فاذا تعذر حمله على المؤثر صار مجازا اما عن جميع اثاره او عن البعض
ولا يترجح الجملة على البعض وفيه نظر فان نفي جميع الصفات والاثار مجازا اقرب البحث التاسع
في باقي امور ظن انها مجملة وهي ستة الاول اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله
على ما يفيد معنى واحد قال الغزالي وجماعة انه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح
وقال الاكثر انه ليس مجملا بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع
وظاهر ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وبين
ما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثالث مما يقصر اللفظ عن افادته اذا حمل على الوجه الاخر
فحمله على الوجه المفيد بالاضافة اليه اولى لا يقال هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من
الالفاظ الواردة انما هي الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاد
ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول
بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الى ان يقوم دليل خارجي وهو على
خلاف الاصل فلا بد من الترجيح فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا وهو باطل لعدم القائل به او الاخر
وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنيي
المشترك وفرق الغزالي بين المهمل وما يفيد معنى واحدا بقبح الاول للعبث بخلاف الثاني وحمل كلامه
على ما يفيد معنى واحدا اكثر الثاني اذا امكن حمل اللفظ على حكم شرعي مجدد وحمله على الموضوع اللغوي
او التقرير على الحكم الاصلي او العقلي قال الغزالي انه مجمل لتردده بين الجميع كقوله عم الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه يحتمل ان يكون المراد به انه يسمى جماعة حقيقة وان يكون المراد به انعقاد الجماعة او حصول فضيلتها

كقوله الطواف بالبيت صلوة يحتمل ان يكون المراد به الافتقار الى الطهارة اى هى كالصلوة حكماً
ويحتمل ان يكون فيه دعاء كما في الصلوة ويحتمل انه يسمى صلوة شرعياً وان كان لا يسمى به الصلوة لغة
لتطرق الاحتمال بالنسبة الى كل محمل من هذه المحامل ولم يثبت ان رسول الله صلعم لم ينطق بالحكم العقلي
ولا الاصلى ولا الاسم اللغوي بل قد تكلم بالجميع وذهب الاكثر الى انه ظ في الحكم الشرعي لانه صلعم انما
بعث ليعرف الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهته فوجب حمل اللفظ عليه لما فيه من موافقة مقصود
البعثة وهذا هو الحق لان الواضع انما قصد بوضع حمل اللفظ اذا سمع منه او متى تجردت على الغرض
علما وضعها والتقدير ان اللفظ هنا عرفي شرعي فيجب حمل كلامه عليه تحصيلا للغرض من الوضع كما
يحمل اللفظ العرفي على المتعارف على الوضع اللغوي لا يقال حمل اللفظ على الحكم الشرعي مخالف
للنفي الاصلى بخلاف الحمل على الموضوع الاصلى لانا نقول حمله على اللغوي يفيد التاكيد بتعريف
ما هو معروف لنا وحمله على الحكم الشرعي يفيد التاسيس ويفيد ما ليس معروفا لنا ولا شك ان التاسيس
اولى الثالث اذا ورد لفظ وضعه اهل اللغة في معنى والشارع في آخر قال القاضي ابو بكر تفريعا على القول
بالاسماء الشرعية لانه ينكرها انه مجمل وقال الغزالي ان ورد في الاثبات فهو مجمل كقوله صلعم لعايشة اعندك
شيء فقالت لا فقال انى اذن اصوم ان حمل على الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله
على الصوم اللغوي لكن الاول اظهر لان المتكلم انما يحمل كلامه على مصطلحه وان ورد في طرف النفي كنهيه
عن صوم يوم النحر يحمل على مفهومه الشرعي وقال قوم انه في النهى محمول على اللغوي وفي الاثبات مجمل وقال
الباقون انه محمول على الشرعي مطلقا وهو الحق لنا ما تقدم من ان الاصل استعمال الواضع لفظه فيما وضع
له عند اطلاقه واحتج القاضي بانه صلعم كان يحادث العرب بلغتهم تارة وبلغته اخرى فيثبت الاحتمال وهو
ممنوع لغلبة استعماله فيما وضعه هو فيحمل المطلق على الغالب لظهوره احتج الغزالي بما قلنا في طرف الاثبات
واما النفي كنهيه عن بيع الحر والخمر وحل ما في النعاج في الخلية والملاقيح والمزامير فانه يحمل على اللغوي لاستحالة
وقوع الشرعي فيه واللازم ان يكون مقصورا لاستحالة النهى عما لا يتصور له وهذا خلاف الاجماع
وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وهو محال لما فيه من اهمال المصلحة المعتبرة شرعا وان بقاء
مع ظهوره في المسمى الشرعي يتناوله ويصرف الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل وقد يستعمل اسم في الشرع في
قوله دع الصلوة ايام اقرائك فيتحقق الاجمال والجواب ليس معنى الشرع الصحيح واللازم في قوله دعي الصلوة
ايام اقرائك كون المنهى عنه صلوة الصحيحة وهي مستحيلة التصور ولا يمكن حمل النهى على الصلوة اللغوية لشيوع
الدعاء منها الرابع قال بعض الشافعية قوله تعالى والذينهم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم

وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم والحق خلافه لعدم التنافي
بين العموم وقصد المدح والذم كما ان قوله تعالى والسارق والسارقة حملوه على العموم وان كانت صيغته اضعف
في الدلالة مع ان القصد به الزجر والتخويف لعدم التنافي بينه وبين عموم الحكم وقد تقدم بطلانه الخامس
قال بعض الناس لا يجوز التمسك بلفظ الجمع الخالي عن الالف واللام كقوله اعط دراهم لجواز ان يكون المراد به اكثر
من ثلثة وجعلوه مجملا فان قصد عدم قصد هذه اللفظة على ثلثة فهو كما قال لتناوله كل جمع وان قصد منع حمله
على الثلثة اذا ورد مطلقا بل يقف في الثلثة كما يقف في غيرها فهو خطاء لان هذا اللفظ يدل على الثلثة مطلقا
من غير اشعار بالزيادة وعدمها فلا يكون مجملا السادس قال بعض الناس قوله صلعم في السرقة ربع العشر مجمل لانه
انما يدل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس ويحتاج الى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وجعلوا خبر
الاواقي مبينا لا مخصصا واختاره المرتضى وقال آخرون ان قوله في السرقة ربع العشر يقتضي الاستغراق حتى
لو خلينا ومجرده لاوجبنا ربع العشر في قليله وكثيره فخبر الاواقي مخصص لا مبين ونحن لما بينا ان اسم الجنس
المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب ربع العشر في هذا الجنس الفصل الثالث
في البيان والمبين وفيه مباحث الاول في ماهيته اعلم ان البيان في اصل اللغة مشتق من التبيين يقال
بين تبيينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا واذانا فالبيان يفرق بين الشيء وما شاكله
ولهذا قيل البيان هو الدلالة اذا عرفت هذا فنقول البيان لما كان متعلقا بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم
وكان ذلك مما يتوقف على الدليل والدليل مرشد الى المطلوب الذي هو علم او ظن حاصل عن الدليل لا جرم
امكن تفسير البيان بهذه المتعلقات التي هي التعريف والدليل والمطلوب الحاصل منه وقد اختلف الناس
في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي وجماعة ان البيان هو التعريف وفسره بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال
الى حيز الوضوح والتجلي وليس بجامع لخروج ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال عنه وهو بيان وفيه تجوز
للجمع من كونه بيانا ثم يقال له مبين اما انه بيان فلا ويستعمل اليكم باستعمال المجاز وفيه بذكر الحيز التي
هو حقيقة في الجوهر ولان فيه زيادة التجلي لدلالة الوضوح عليه والحد ان يصان عن التجوز والزيادة
واعترضه ابو الحسين البصري بان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي حد المبين لا البيان وقال ابو
عبد الله الحسن بن علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي يتبين به الشيء وابطله
المرتضى بصحة قول القائل بينت لك هذا الشيء فلم يتبينه فلو كان البيان هو العلم لتناقض وثبت
هذا الوصف مع عدم العلم فكيف يقال انه حدوث العلم ويلزم ان يكون من لم يعلم الشيء لم يتبينه الله تعالى له
ولا نصب له بيانا عليهم ولا شبهة في بطلانه واعترضه ابو الحسين بان الحاصل عن الدليل كما يكون علما فقد يكون

فانه مخصوص باسم البيان من الحالين وقال السيد المرتضى والشيخان ابو علي وابو هاشم البيان هو الدلالة
وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة يقال بين لي فلان ذلك بيانا حسنا فيوصف
دلالته وكشفه بانه بيان ويقال دللت فلانا على الطريق وبينته له فلما اطرد ذلك كان حقيقة ومنه
خاص وهو المتعارف عند الفقهاء وهو كلام او فعل دال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة
على المراد ويدخل فيه بيان العموم وفيه نظر لخروج بيان الفعل عنه وقال الغزالي واكثر المعتزلة
كابي الحسين ان البيان هو الدليل لان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح لغيره ان يقال انه
بيان حسن وقد تم بيانه ويشار به الى الدليل المذكور وقيل البيان هو الذي دل على المراد بخطاب
لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وفيه نظر لانه يخرج منه بيان الافعال وقال الشافعي البيان اسم
جامع لمعان مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه بيان لمن نزل القران بلسانه قال ابو الحسين
ليس هذا بحد وانما هو وصف للبيان بانه يجمع امورا جامعة وهو انه بين لاهل اللغة وانه يتشعب الى اقسام
كثيرة فان حده بانه بيان لمن نزل القران بلغته كان قد حد الشيء بنفسه وان كان قد حد البيان العام
فانه يخرج منه الادلة العقلية وان حد البيان الخاص دخل فيه الكلام المفيد اذا عرف به المراد كالعموم
والخصوص وهذا ليس هو البيان الخاص وقال قوم البيان هو الكلام والخط والاشارة وليس بحد
وانما هو تعديد وليس مستوفيا لجميع اعداده لانه يخرج منه الادلة العقلية واما المبين فقد يراد به ما هو
محتاج الى البيان وقد ورد بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد
التقييد والعقل المقترن بما يدل على وجه الحكم دل ذلك وقد يراد به الخطاب المبتدا المستغني عن البيان
بنفسه والمفسر كذا قد يقال لما هو مستغن بنفسه عن التفسير ولما ورد عليه تفسيره البحث الثاني
في اقسام البيانات بيان الاحكام الشرعية وكلما يقع به المبين وهو اما بالقول او بالفعل او بالترك
اما القول فظاهر واما الفعل واما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا يتبع
المواضعة او شيئا تابعا للمواضعة والاول كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان بالكتابة في
اللوح المحفوظ وفيما كتبه النبي صلى الله عليه وسلم الى عماله وبعقد الاصابع كما بين صلى الله عليه وسلم بقوله الشهر هكذا وهكذا واشار
بيديه وهذا يستحيل في حقه تعالى واما الثاني فهو الاشارة لافتقار المواضعة اليها دون العكس
والا لافتقرت المواضعة الى الاشارة اخرى ويتسلسل وقد بين بها النبي صلى الله عليه وسلم في الحرير حيث وضعه في يده
وقال هذا حرام على ذكور امتي والثالث كما لو قال صلى الله عليه وسلم هذا الفعل بيان لهذه الاية او يقول صلوا كما رأيتموني
اصلي والفعل يبين الصفة ولا يدل على الوجوب واما الترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول

ان يقوم

ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب لاشتماله ان يترك الواجب
الثاني ان يسكت عن حكم الحادثة فيعلم انه ليس فيها حكم شرعي الثالث ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامته
على السواء فاذا تركه دل على انه مخصوص من الخطاب الرابع ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه قد نسخ عنه
ثم ننظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا والا كان حكمهم بخلافه البحث الثالث في ان الفعل
يكون بيانا اختلف الناس في ذلك فالاكثر عليه ومنعه شاذ لنا الوقوع فانه صلى الله عليه وسلم عرف الصلوة والحج بفعله
حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل
ادل فيكون اولى قال ابو الحسين المانع اما ان يكون انه لا يصح وقوع البيان بالافعال اذ لا يحسن
من حيث الحكم والاول اما ان نعني ان الفعل لا يؤثر في وقوع التبيين اصلا اذ لا يؤثر الا مع غيره بان
يقول صلى الله عليه وسلم هذا الفعل بيان لهذا الكلام والاول بطل لما مر من انه صلى الله عليه وسلم بين الحج والصلوة بفعله وبين
الصحابة الوضوء بفعله والثاني وهو افتقار الفعل في كونه بيانا الى الغير باجماع الا ان المبين هو الفعل
خاصة لانه هو المتضمن لصفة الفعل دون القول المطلق للفعل الواقع بيانا على المجمل وتحقيقه ان الفعل
بيان المجمل والقول بيان لكون الفعل بيانا والثالث وهو عدم حسنه في الحكمة بطل لجواز ان يعلم
من المكلف ان بيان المجمل بهذا الطريق اصلح له احتجوا بان الفعل قد يطول فيتاخر البيان عن وقت
الحاجة وهو غير جائز ومنعوا من بيان الصلوة والحج بالفعل بل قولهم صلوا وخذوا والجواب القول قد يكون
اطول فان وصف افعال الصلوة وتروكها على الاستقصاء اطول من الاتيان بركعة واحدة في كونها بيانا
مع انه ابعد في كونه بيانا وربما احتيج الى تكريره في ازمنة كثيرة او ايقاع فعل مبين سلمنا ان البيان بالفعل
قد يكون اطول لكن جاز في الحكمة تاخير البيان ذلك القدر وهي ظاهرة هنا لاتحاد اقوى البيانين وقد
يعلم ان صلوا وحده والبيانين للعبادة تذنيب يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بامور ثلثة احدها ان يعلم
ذلك بالضرورة من قصده الثاني ان يعلم بالدليل اللفظي بان يقول صلى الله عليه وسلم هذا الفعل بيان لهذا المجمل او يقول
قولا يلزم مجموعها ذلك الثالث ان يدل الفعل عليه بان يذكر المجمل وقت الحاجة الى العمل به ثم يفعل فعلا
صالحا لان يكون بيانا ولا يفعل شيئا اخر فيعلم انه بيان لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة البحث الرابع
في ان القول هل يتقدم في البيان على الفعل ام لا قال ابو الحسين هذا البحث يشتمل على مسئلتين احدهما انه
اذا كان القول بيانا والفعل بيانا فايهما اكشف فالجواب ان الفعل اكشف لانه لوضح صفة المبين مشاهدة
والقول اخبار عن صفته الثانية ان رد بعد المجمل فعل وقول ويحتمل ان يكون كل منهما بيانا فيقال ايهما اقضى
البيان فنقول ان لم يتنافيا فالمقدم هو البيان والمتاخر مؤكد لحصول التعريف بالاول فلا حاجة الى البيان

الا ان يكون الثاني دون الاول في الدلالة لاستحالة تاكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة وان لم يعلم المتقدم
حكم على الجملة ان احدهما بيان والاخر موكد وان لم يعلم مفصلا ان تساويا في الدلالة وان كان احدهما
ارجح على حسب اختلاف الوقايع والاقوال فالاشبه ان المرجوح هو المتقدم ليقع التاكيد بالراجح وان
لكان الثاني غير مفيد ابتدا اما للبيان فلوقوعه بالاول واما للتاكيد فلامتناعه بالادون وان تساويا
كقوله عم من قرن الحج الى العمرة فليطف بهما طوافا واحدا مع ما روى عنه عم انه قرن وطاف طوافين
وسعى سعيين فان تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب اذا اعقبه ما يجوز ان يكون بيانا فان
كان هو القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان هو الفعل كان واجبا وقيل ان كان القول
متقدما فالثاني غير واجب وفعل النبي عم يحمل على الندب والا كان ناسخا لما دل عليه القول والجمع اولى
من التعطيل وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم
وجوبه ولا يجوز اهمال دلالة القول فيكون ناسخا لوجوب الثاني الذي دل عليه الفعل او يحمل على بيان
وجوب الاول في حق الامة دونه وهو اولى لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل
وقيل يكون القول بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه او تاخره لانه بيان بنفسه والعقل لا يدل
حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم ينقل ذلك لم يثبت كون
الفعل بيانا وليس بجيد لان الغرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان
لوقوعه بعد اجمال ورد التعبد به فيكون بيانا له على ما تقدم وان جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان
هو القول لانا لو جعلنا الفعل هو البيان لاوجبنا اثبات ما تعلق بالمبين من قولهم ان هذا بيان
لهذا وان يعلم ذلك باضطرار من قصده ولا يجوز اثبات ذلك الا عن ضرورة ولا ضرورة الى ذلك
مع اثبات قول يمكن ان يكون بيانا لا يقال ما لهم ان يكون الفعل هو البيان وان لم يقطعوا عليه
لانا نقول لا يجوز ذلك الا للضرورة ولا ضرورة واذا كان الفعل انما يتم كونه بيانا لو اقترن به
ما يعلم انه عم قصد به البيان ولو كان القول مستغنيا عن ضميمة يقترن به لاستقلاله بنفسه في
الدلالة جاز جعل القول بيانا اولى ولانا لو قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على ندبية
الطواف الثاني كما تقدم تعريفه ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم
الفعل وان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي عم دون امته والقول دليل على عدم وجوبه
في حق امته دون الاهمال والنسخ على خلاف الاصل والفرق بين عم وبين امته في وجوب الطواف
الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرنا من التشريك الغالب دون الاقران البحث الخامس في ان البيان كالمبين

قال ابو الحسين

قال ابو الحسين هذا الباب يشتمل على مسئلتين احدهما ان البيان هل هو كالمبين في القوة والاخرى هل هو كالمبين
في الحكم اما الاولى فقال الكرخي ان بيان المعلوم معلوم ولا يجوز ان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا
ولهذا لم يقبل خبر الارسال مع قولهم فيما سقت السماء العشرة وفيه نظر لان محصلين والمحققون على خلاف
ذلك فانه يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين معلوما والبيان
مظنونا وبالعكس كما يجوز تخصيص القران بخبر الواحد لامكان تعلق المصلحة بذلك هذا فيما يرجع الى القوة
واما ما يرجع الى الدلالة فنقول ان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه ادنى ما يفيده الترجيح
وان كان عاما او مطلقا فلا بد ان يكون المخصص المقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص
ودلالة المطلق على صورة التقييد اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان مرجوحا لزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو
ممتنع وقال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير الزكوة
وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الائمة
في الحدود واحكام المكاتب والمدبر فيجوز ان يبين بخبر الواحد وسياق بيان التساوي واما الثانية
فقال قوم ان بيان الواجب واجب وهو لا ان ارادوا ان المبين اذا كان واجبا كان بيانه بيان صفة
شيء واجب فهو صحيح وان ارادوا ان الفعل اذا كان واجبا وبعض البيان صفاته وتفصيل احوال
فهذا التفاصيل واجبة لانها صفات لواجب وكذلك المندوب يكون بيان احواله واوصافه كذلك فهو
صحيح ايضا وان ارادوا انه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح لان البيان يتضمن لفظا يفيد
الوجوب فان صورة الصلوة الواجبة والمندوبة واحدة وان ارادوا به انه اذا كان المبين واجبا كان
بيانه على الرسول عم واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يجب على الرسول عم بيانه فهو غلط فان بيان
المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا او ندبا او مباحا او غيرها من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق وبعض
لو تساويا في الحكم وكان ما دل عليه البيان من الحكم هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر
وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر واذا كان دالا على صفة مدلوله الاخر لا على مدلوله ومع ذلك فلا
في الحكم وفيه نظر لانه لا يلزم من تساويهما في الحكم التساوي من كل وجه لا يقال المراد من الاتحاد في الحكم انه
ان كان حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وان لم يكن واجبا لم يكن البيان واجبا لانا نقول
ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب البيان عند عند قوم ولا فرق بين ان يكون المبين
واجبا اولى وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان واجبا وان كان المبين
واجبا لاستحالة التكليف بالمحال وان لم يكن المبين واجبا لم يلزم من عدم ايجاب البيان التكليف بما لا يطاق

اذ لا تكليف فيما ليس بواجب لانه لا يكون واجب الفعل ولا واجب الترك اما مندوب او مباح او مكروه
وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة فلا تكليف فيه على ما تقدم ولا يلزم من القول بالوجوب حذرا من التكليف
ما لا يطاق الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على
ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا
من التكليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب
الفعل والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب
وهو الافهام البحث السادس في وقت البيان اتفق العقلاء الا من جوز تكليف المحال على امتناع تاخير
البيان عن وقت الحاجة لان التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال واما تاخيره عن
وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلف فيه وتقرير البحث في ذلك ان يقول الخطاب المحتاج
الى البيان ضربان احدهما له ظاهر قد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمشترك والاول اقسام
احدها بيان التخصيص وثانيها بيان النسخ وثالثها بيان الاسماء الشرعية ورابعها بيان اسم
النكرة اذا اريد به شيء معين اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة من الاشاعرة والحنفية الى
جواز تاخير البيان في ذلك كله وذهب بعض الاشاعرة كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي
وبعض الحنفية والظاهرية الى امتناعه وقال السيد المرتضى والكرخي وجماعة من الفقهاء يجوز تاخير
بيان المجمل خاصة وقال اخرون يجوز تاخير بيان الامر دون الخبر وقال الجبائيان والقاضي عبد الجبار
يجوز تاخير بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين البصري يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل
واما ما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي ولا
يجوز تاخير البيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد
وهذا الحكم سينسخ وان لم يبين باي شيء ولا وقته وهو الحق فهنا ثلث دعاو احدها
المنع من تاخير ما له ظاهر قد استعمل في خلافه الثانية الاكتفاء بالبيان الاجمالي الثالثة جواز تاخير بيان
ما لا ظاهر له اما الدعوى الاولى فلان العموم خطاب لنا في الحال اجماعا فان لم يقصد الافهام لم يكن
مخاطبا اذ مفهوم انه مخاطب توجه الخطاب نحونا ومعناه قصد افهامنا ولانه لو لم يقصد الافهام
في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال كان اغراء لنا بان نعتقد انه قصد افهامنا في
الحال فيكون قد قصد ان يجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى
ما عنوه ولانه لو لم يقصد افهامنا كان عبثا لان العادة في الخطاب افهام المخاطب ولانه لو جاز ان لا يقصد

افهامنا

افهامنا بالخطاب لجاز مخاطبة الزنجي بالعربية وهو لا يحسنها لعدم وجوب افهام المخاطبين بل ذلك
اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي يدعوه الى اعتقاد معناه ولو جاز مخاطبة
العربي بالزنجية ويبين له بعد مدة جاز له مخاطبة النائم ويبين له بعد مدة وان يقصد الان
بالتصويب والتصفيق شيئا يبينه بعد مدة لا يقال خطاب الزنجي لا يفهم منه العربي شيئا فلم يجز
ان يخاطب به بخلاف خطاب العربي بالمجمل الذي يفهم منه شيئا فان قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قد يفهم
منه الامر بشيء وان لم يعرف ما هو لانا نقول لو جاز ان يكون اسم الصلوة واقعا على الدعاء ويريد انه يريد غيره ولا يبين
لنا ذلك جاز ان يكون ظاهر قوله اقيموا الامر ولا يستعمله في الامر ولا يبين لنا ذلك وفي ذلك مساواته بخطاب
الزنجي لانا لا نفهم منه شيئا اصلا وان قصد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان يفهم منه ظاهره او غير ظاهره فان
اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد منا ما لا سبيل اليه وهذه الدلالة يتناول العام المستعمل
في الخصوص والمطلق في المقيد والمنكر والمنسوخ والاسماء المنقولة الشرعية والنكرة اذا اريد بها شيء معين
لان الكل مستعمل في غير ظاهره ولانه لو جاز تاخير البيان لم يكن لنا طريق الى معرفة وقت الفعل الذي يقف وجوب
البيان عليه لانه لو قيل لنا صلوا غدا جوزنا ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده ابدا لان كل ذلك يسمى
غدا مجازا ولا يبينه لنا ولا يقف وجوب البيان على غاية وهو يقتضي تعذر علمنا بمراد الخطاب لا يقال
يبين في غد صفة العبادة ثم يقول افعلوها الان فيعلم وجوب فعلها لانا نقول يمنع ذلك لجواز
ان يريد بقوله الان وقتا غيره مجازا ولا يبينه في الحال بل يجوز ان يتجوز بلفظ الامر عن غيره وبلفظ الصلوة
عن غيرها ولانه لو جاز تاخير البيان فاما الى مدة معينة وهو تحكم لم يقل به احد او الى غير نهاية فيلزم بقاء
المكلف عاملا ابدا بعموم قد اريد به الخصوص وهو في غاية التجهيل واما الدعوى الثانية فظاهرة اذ المفسدة
تنتفي مع البيان الاجمالي كانتفائها مع التفصيلي واما الثالثة فلانتفاء المانع وهو التجهيل مع وجود
المقتضي وهو امكان تعلق الغرض بالخطاب بالمجمل لانه ينشأ مصلحة يتعلق به كما في الخطاب بالمبين
اعترض على الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب اما المعارضة فمن وجوه اربعة الاول العموم خطاب
لنا في الحال مع انه لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية والعقلية
لينظر هل فيها ما يخصصه فان لم يجده قضى بالعموم ففي زمان التوقف الخطاب بالعموم قائم مع انه لا يجوز اعتقاد
ظاهره لا يقال من لم يجوز اسماع العام دون الخاص لا يرد عليه ومن جوزه يجيب بان علم المكلف بكثرة السنن
والادلة التي يجوز وجود ما يدل على خلاف الظاهر كالمشعر بالتخصيص لانا نقول منع اسماع المكلف العام
دون الخاص عندكم باطل وتخريج النقض بالمذهب الباطل باطل وتجويز اقامة علمه بكثرة السنن مقام

الاشعار بالتخصيص بتجويزان يكون احتمال قيام المخصص في الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال
وهو يقتضي ان يكون بتجويزه بحدوث التخصيص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد الاستغراق في الحال
الثاني يجوز تاخير بيان المخصص بزمان قصير وعطف جملة من الكلام على اخرى ثم بيتين الاولى عقيب
الثانية وان بين المخصص بكلام طويل لا يقال يمنع من تاخير البيان الا بمقدار ما لا ينقطع عن الاول
لو فتح شرطا يرد على الكلام وانما يجوز البيان بالطويل من القول والفعل لو لم يتم البيان الا بهما ح لا يكون
فيه تاخير البيان لانا نقول ظاهر لفظ العام يفيد الاستغراق فحال سماعه يتوجه تعميم دليلكم من ان
الغرض اما الافهام للظاهر او لغيره او غير الافهام فان قلت يجوز التاخير بان ياتي المتكلم بعد كلامه
بشرط او استثناء يمنع من حمل ذلك اللفظ على ظاهره قلت فيجوز في صورة النزاع ان يقول بتجويز
السامع ان ياتي المتكلم حال التزام التكليف بدليل مخصص يمنع من حمل اللفظ على ظاهره وهذا
هو اول المسئلة الثالث يجوز ان يامر الله تعالى المكلفين بالفعل مع تجويز كل واحد منهم انه يموت قبل
ولا يكون مرادا له بالخطاب وهو يستلزم الشك فيمن اريد بالخطاب وهذا التخصيص لم يتقدم بيانه
الرابع ان اكثر المعتزلة اتفقوا على جواز تاخير النسخ اجمالا وتفصيلا وينتقض دليلهم به لان
اللفظ يفيد الدوام وهو غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد الجهل وان اراد غيره لزم التكليف بما لا يطاق
واما الجواب فمن وجهين احدهما ان عنيت بالافهام في قولك المخاطب اما ان يريد افهامنا او لا
افادة القطع او الاعتقاد الراجح المشترك بين المانع من النقيض وغيره والاول ليس غرضا ولا يلزم
من نفيه العبث والاغراء بالجهل بخلاف خطاب العربي بالزنجية لعدم تمكنه من الاعتقاد الراجح اذ لا
يفهم منه شيئا والثاني مسلم لكنه لا يمنع من ورود المخصص والا لكان مانعا من النقيض مع فرض
خلافه ثم يدل على ان الغرض المشترك بين المانع النقيض والذي يجوز معه النقيض ان دلالات الالفاظ
ظنية لما تقدم من توقفها على المقدمات الغير الظنية واذا احتمل النقيض لم يمنع التخصيص فان الغيم
الرطب يفيد ظن المطر وقد يتخلف عنه ولا يقدح في الظن والا لتوقف الظن على انتفاء هذا العدم
فيكون الظن قطعا لا ظنا الثاني ان اللفظ العام ان وجد مع التخصيص دل المجموع على الخاص وان خلا عنه
دل بمجموعه مع العدم على الاستغراق والعام متردد بين هاتين الحالتين كتردد المشترك بين مفهوماته
والمتواطي بالنسبة الى جزئياته وكما يجوز عندكم ورود اللفظ المشترك والمتواطي خاليا عن البيان لافادة
ارادة احد تلك المسميات فكذا العام قبل العلم بوجود المخصص معه وعدمه فتقدم يعلم ارادة العموم او الخصوص
ويعلم ان اللفظ ان وجد معه المخصص افاد الخاص وان وجد مع عدمه افاد العام فلا فرق بينه وبين

المشترك

المشترك فيجوز تاخير البيان كما جاز ثم لا يقال هذا قول باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص ونحن نتفق على انها
للعموم خاصة لانا نقول نمنع انه قول بالاشتراك بل هي واحدة موضوعة للاستغراق منفصل عن القول بالاشتراك
ولكنا نقول يجوز ورود المخصص فاذا ورد افاد الخاص لا غير فالشك في وجد المخصص وعدمه يستلزم الشك
في انه هل يفيد الاستغراق ام لا الثاني الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وعلى الثاني بان اللفظ وان
احتمل الا انه قد وجد في القراين ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ ظاهره وح يزول السوال فان لم توجد قرينة
وحضر وقت العمل وجب لقيام الظن مقام العلم في وجوب العمل لا انما يتعلق بالعمل فظن كونه دالا على وجوب
العمل في الحال يكفي في القطع بوجوب العمل في الحال لكن عدم المخصص لا يكفي في القطع بعدم التخصيص فظهر الفرق
وعلى الثالث انه يجوز تاخيره الى وقت الحاجة الى البيان وهو معاين عنده نعم فان وقت وجب على المكلف
العمل فهو وقت الحاجة الى البيان وقبل وقت الوجوب فلا عمل للمكلف حتى يقال انه عامل بعموم اريد به الخصوص
والجواب عن الاول ان العام قبل التفتيش والبحث عن المخصص ليس دليلا وانما يتم دلالته بعد البحث فذلك الزمان
زمان طلب تتميم الدليل والمخاطب قصد افادة ما يدل هو والمخصص او عدمه عليه من العموم وعدمه لا يقال
يناقض ذلك كون المتنازع بان يقصد الافهام لما يدل العام وما يبينه بعد ذلك من التخصيص عليه لانا نقول الفرق
ان المخصص في صورة النزاع ثابت والتفريط من المكلف حيث لم يبحث في الادلة الثانية في نفس الشرع
بخلاف صورة النقيض وعن الثاني انا انما يجوز تاخره في الزمان القصير اذا لم يعد المتكلم معرضا عن كلام الاول
لان كلامه الثاني مع الاول يعد كالجملة الواحدة وذلك لا يعد تاخير البيان بخلاف الزمان الطويل الذي
يعد المتكلم معه معرضا عن كلامه ولهذا فانه يجوز عرفا ولغة ان يتكلم الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه و بعينه
يعقب بعد الزمان القصير فلا يلزم من التاخير ثم التاخير هنا والجمل المعطوفة تنزل منزلة الجملة الواحدة فالبيان المتعقب
للجمل المعطوفة ينزل منزلة تعقبه للجملة الواحدة فالاحتمال في هذه الصور راجح على الاحتمال المذكور
في صورة النزاع ومنع الرابع من الحمل على الشك لا يستلزم منع المرجع منه والكلام الطويل انما يجوز البيان
به اذا لم يحصل الا منه او كانت المصلحة فيه اتم من المقتصر والا فلا وفيه نظر فانه تخريج لتجويز البيان الطويل
ونحن نسلم انه اذا لم يتم الا به او كانت المصلحة منوطة به وجب لكن الاشكال عايد لان الخطاب عري عن بيان
قد وجد سواء كان بيانه ممتنعا او ممكنا فان النقض انما يتم بهما وعن الثالث بالمنع من الشك بالمراد لتجويز
الموت مع ظن البقاء والدليل اللفظي يفيد الظن وعن الرابع انه لا يرد علينا والفارق بين النسخ و غيره
يقول ان العلم حاصل بانقطاع التكليف فجاز تاخير بيان النسخ للعلم به بخلاف غيره وعن الجواب الاول
انه لو كان الغرض افادة الظن لما دل اللفظ عليه ظاهرا لزم من ارادة الظن الكاذب وهو ممتنع وعن الثاني

بالمنع من كون المشترك والمتواطي كالعام بالنسبة الى الاحتمالين وعن الاعتراض على الثانية بالمنع
من حصول القطع بل ومن الظن مع تطرق الاحتمال الذي ذكرناه واحتجت الاشاعرة على جواز التأخير
مطلقا فيما له ظاهر وفيما لا ظاهر له بوجوه احدها قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرأناه فاتبع
قرانه ثم ان علينا بيانه ومعنى قرأناه انزلناه اليك وثم للتراخي وهو عام في الجميع الثاني
وهو خاص بالنكرة انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يبينها حتى سألوا
سؤالا بعد سؤال اما عدم التنكير فلقوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقوله تعالى
انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا بذبحه من قبل ولان
الكنايات تدل على ان المأمور به انما هو ذبح بقرة معينة ولان الصفات المذكورة في جواب السؤال
الثاني اما ان يكون صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند السؤال
وانفسخ ما كان واجبا قبله والاول هو المطلوب والثاني يقتضي وقوع الاكتفاء بالصفات الاخيرة
وهو باطل اجماعا واما عدم البيان قبل السؤال فظاهر الثالث وهو يدل على تأخير التخصيص انه لما نزل
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت الملائكة وعبد المسيح
فهؤلاء حصب جهنم فتأخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الرابع
قوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت وثم للتراخي الخامس قوله تعالى ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى
اليك وحيه اراد به بيانه السادس قول الملائكة لابراهيم انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يتبينوا اخراج
لوط ومن معه من المؤمنين عن الهلاك بقولهم نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا بعد سؤال ابراهيم وقوله
ان فيها لوطا السابع انه عم بعث معاذا الى اليمن ليعلمهم الزكوة وغيرها فسألوه عن الوقص فقال ما سمعت
فيه شيئا عن رسول الله عم حتى ارجع اليه فاسأله وهو يدل على ان بيانه لم يتقدم الثامن لو كان تأخير البيان
ممتنعا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وهما منتفيان فلا امتناع التاسع لو قبح تأخير البيان لكان
ذلك لعدم تبيين المكلف وذلك يقتضي قبح الخطاب اذا بين له ولم يتبين فانه لا فرق في ذلك
بين ما اذا امتنع لامر يرجع الى نفسه او الى غيره ولهذا يسقط تكليف الانسان اذا مات سواء قتل نفسه
او قتله غيره واللازم باطل بالاجماع العاشر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية ثم بين بعد ذلك
ان السلب للقاتل وان ذوي القربى هم بنو هاشم وبنو عبد المطلب دون بني امية وبني نوفل
منهم من ذلك حتى انه سئل عن ذلك فقال انا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم نزل
هكذا وشبك بين اصابعه الحادي عشر روى ان جبريل عم قال للنبي عم اقرأ قال وما اقرأ وكرر عليه ثلثة

مرات ثم قال له اقرأ باسم ربك الاعلى الذي خلق فاخر بيان الامر الى الاول والثانية الى الثالث مع اجماله
وامكان بيانه اولا الثاني انه تعالى خاطبنا باقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولم يرد بهما حقايقهما اللغوية ولم يقترن
بهما البيان بل اخر بيان افعال الصلوة واوقاتها الى ان نزل جبريل عم وبين للنبي عم والنبي عم بين
بعد بيان جبريل عم لامته وكذا في الزكوة بين بعد الامر المطلق مقدار الواجب وصفته في الاثمان والمواشي
وغيرها وكذا الاية السرقة وردت بقطع اليد مطلقا ثم بين نصاب القطع ومقدار العضو المقطوع
وكذا خاطب بالجهاد بقوله وجاهدوا باموالكم وانفسكم ثم نزل تخصيصه بقوله تعالى ليس على الضعفاء ولا
على المرضى وبين العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث على التدريج واوضح ما يصح بيعه وما لا يصح
ومن يباح نكاحها ويحرم وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث ونهى عن المزابنة
وشكى اليه الانصار بعد ذلك فرخص في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يقترن به بيان اجمالي ولا تفصيلي
الثاني عشر لو امتنع تأخير البيان فاما لذاته وهو محال لانا لو فرضناه واقعا لم يلزم منه محال واما لغيره فلا فرق
بين وجود البيان وعدمه سوى علم المكلف بالمراد من الكلام حال وجود البيان وجهله به حال عدمه
فلو امتنع تأخير البيان لكان لما فاته من جهل المكلف بالمراد المستند الى عدم البيان ولو كان كذلك
لامتنع تأخير بيان النسخ لما فيه من الجهل بمراد المتكلم الدال بوضعه على تكرر الفعل على الدوام واللازم
ممتنع فالملزوم كذلك وهذا لازم على من منع من تأخير بيان المجمل والعام وكل ما اريد به غير ما هو ظاهر فيه
وجوزه في النسخ كالجبائيين والقاضي عبد الجبار قال القاضي عبد الجبار الفرق بين تأخير بيان النسخ
وتأخير بيان المجمل ان تأخير بيان النسخ مما لا يخل من التمكن من الفعل في وقته بخلاف تأخير البيان
صفة العبادة فانه لا يتأتى معه فعل العبادة في وقتها للجهل بصفتها والفرق بين تأخير بيان
تخصيص العموم وتأخير بيان النسخ من وجهين احدهما الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم
الارتفاع بانقطاع التكليف بخلاف المخصوص ثانيهما تأخير بيان تخصيص العموم مع تجويز اخراج
بعض الاشخاص منه من غير تعيين يوجب الشك في كل واحد من اشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب
ام لا وكذلك في تأخير بيان النسخ واعترض بان وقت العبادة انما هو وقت دعو الحاجة اليها لا قبلها
ووقت الحاجة اليها لا يتأخر البيان عنه فلا يلزم من تأخير البيان صفة العبادة عنها في غير وقتها
ووجوده في وقتها تعذر الاتيان بها في وقتها والخطاب وان علم ارتفاعه بانقطاع التكليف بالموت
في الحالين الا ان الخلاف فيما قبل حالة الموت مع وجود الدليل اللفظي المتناول لكل الاشخاص واللفظ
الظاهر المتناول لجميع اوقات الحياة وعند ذلك اذا جاز رفع حكم الخطاب اللفظي المتناول لجميع الاوقات

مع فرض المجيء والتمكن منه من غير دليل سابق في الحال جاز تخصيص بعض من تناوله اللفظ بظهوره
مع التمكن من غير دليل سابق في الحال ايضا لتعذر الفرق بين الحالين واما تاخير بيان التخصيص فانه
وان وجب التردد في كل واحد من اشخاص المكلفين انه داخل تحت الخطاب ام لا فتاخير بيان النسخ
مما يقتضي التردد في ان العبادة في كل يوم عدا الاول هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام
ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين جاز في الطرف الاخر ضرورة تعذر الفرق وايضا فانه اذا امر
بعبادة في وقت مستقبل امرا عاما فان كل شخص يمكن اخترامه قبل الوقت ويخرج بذلك عن دخوله
تحت الخطاب العام وهو يوجب التردد في كل واحد من الاشخاص هل هو داخل تحت ذلك الخطاب
اذا لم يرد البيان به وقع ذلك فانه غير ممتنع اجماعا الرابع عشر البيان انما يجب ليتمكن المكلف من اداء
ما كلف به والتمكن من ذلك غير محتاج اليه عند الخطاب وانما يحتاج اليه قبل الفعل بلا فصل فلا يجب تقديمه
عند الخطاب كما لا يجب تقديم القدرة عند الخطاب الخامس عشر سئل عمر عن الكلالة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يكفيك اية
السيف وكان عمر يقول اللهم مهما بينت فان عمر لم يبين السادس عشر وردت اخبار مستفيضة في بيان ايات
من القران وانما يستفيض بعد مدة في ذلك تاخير بيانها عنا الى ان يستفيض الخبر السابع عشر الصحابة خصت
اخبارا عند نزول الحاجة اليها وهي مخصصة للعموم كالخبر في اخذ الجزية من المجوس وغير ذلك فلو لم يجز تاخير
البيان ما فعلت ذلك الثامن عشر يحسن من الملك ان يامر بعض عماله بامره ولايته بان يقول قد وليتك
البلد الفلاني فاخرج اليه غدا وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما اعمله وكذا يحسن من السيد ان يقول لغلامه
انا امرتك بالخروج الى السوق في غد وامرتك بشراء ما ابينه لك غدا ويكون القصد التاهب لقضاء الحاجة
والعزم عليها وقطع العوايق والشواغل والجواب عن الاول بمنع ان كلمة ثم للتراخي مطلقا فقد ترد
بمعنى الواو كقوله ثم ايتنا موسى الكتاب ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد لاستحالة صيرورته تعالى
شهيدا بعد ان لم يكن سلمنا لكن ليس المراد من البيان بيان العموم والمجمل بل اظهاره بالتنزيل لا يقال
ان فيه مخالفة الظاهر لانا نقول يلزم من حفظ هذا الظاهر مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله ثم ان
علينا بيانه راجع الى القران كله لانه امر باتباعه وهو عام في جميع القران ولانه لو حمل على البعض من
غير بيان كان مجملا وهو خلاف الاصل ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى بيان فليس حفظ احد الظاهرين
اولى من الاخر سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد تاخير البيان التفصيلي لا يقال البيان مطلق فحمله على
التفصيل تقييد من غير دليل لانا نقول المطلق لا يحمل على جميع صوره والا كان عاما بل اذا عمل به في صورة
كفاه وتنزيل البيان في الاية على الاجمالي دون التفصيلي او بالعكس تقييد للمطلق من غير دليل وهو

ممتنع وان لم يقل تنزيل عليه فلا حجة فيه سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن يجوز ان يريد بقوله ان علينا
جمعه وقرانه بجمعه في اللوح المحفوظ ثم تنزيله الى الرسول ثم بيانه وذلك متراخ عن الجميع سلمنا لكن الاية
تدل على وجوب تاخير البيان ولم يقل به احد مما تدل الاية عليه وهو الوجوب لا يقولون به وما يقولون به
وهو الجواز لا تدل الاية عليه فيبطل الاستدلال وفيه نظر فانه ان دل فعلى تاخير الوجوب لا وجوب التاخير
سلمنا لكن في الاستدلال به نظر لانه يدل على تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل بالاجماع ثم كيف
يامر بالاتباع ثم بيانه بعد ذلك اعترض بان كلمة ثم للتراخي بالتواتر والايات المذكورة المراد بها الا التاخير
في الحكم ولا يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل لان قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه امر باتباع
قرائته وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله فانه قبله لا يكون عالما به فكيف يمكنه اتباع قرائته فاذن
المراد من قوله فاذا قراناه الانزال ثم انه حكم بتاخير البيان عن ذلك وهو يقتضي تاخير البيان عن وقت
الانزال واذا كان كذلك وجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه
سلمنا لكنه خلاف الظاهر ويمنع ان لفظ القران للجميع فانه كما يتناول بعضه فانه لو حلف ان لا يقرا
القران والاية فقرا وليس البعض فانه يحنث في تبيينه سلمنا ان لفظ القران ليس حقيقة في البعض
لكن اطلاق اسم البعض الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل مستلزم للجزء
والبيان غير مستلزم للتنزيل فلا يجوز حمل البيان على التفصيل لان اللفظ مطلق فتقييده خلاف الظاهر
ولا يجوز حمل الجمع على جمعه في اللوح المحفوظ لما تقدم من انه متى اخر البيان عن القراءة التي يجب على النبي صلى الله عليه وسلم متابعتها
وهو يدل على تاخير البيان عن الانزال واقتضاء وجوب تاخير البيان معمول به وفيه نظر فانا ما منعنا من كونها
للتراخي بل قلنا انها قد ترد بمعنى الواو وما بين الجمع المطلق وهو موصوفا بالتراخي من التلازم فجاز ان يكون الجمع
هو المراد والدليل انما يتم لو سلم عن جميع الاحتمالات ولا يجوز ان يكون المراد في قوله ثم الله شهيد ثم انقضاء
التراخي في الحكم لانه يقتضي ثم فلا يتاخر عما تقدم خصوصا عندهم حيث قالوا بعدم الكلام وكما لو حمل البيان
على الاظهار بالتنزيل يستلزم الامر بالاتباع قبل نزوله وهو مح كذا لو حمل على بيان المجمل وغيره يستلزم الامر
بالاتباع قبل معرفته وهو مح فلا بد من التاويل عندنا وعندكم ويمنع صدق اسم القران على البعض حقيقة عرفية
ولهذا يقال كل القران وبعضه والحنث يمس البعض لانه المتعارف في المس حيث يقال مس الثوب والقلم
ببعض جملته وكون اطلاقه على البعض اولى من اطلاق البيان على الاظهار بالتنزيل للاستلزام في الاول دون
الثاني وعن الثاني بوجوه احدها لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت الذي امروا فيه بذبح بقرة كانوا محتاجين
اليه بجها فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا الثاني المامور به ليس ذبح بقرة معينة

بل ذبح اى بقرة كانت له لان ظاهر الامر على التنكير وهو يقتضى الخروج عن العهدة بذبح اى بقرة اتفق فلا يكون
من صور النزاع لا يقال انهم سألوا عن تعيينها ولو كانت منكرة لما سألوا عن تعيينها لانا نقول ظاهر الامر
يدل على التنكير لقوله بقرة والتعيين مخالف له وليس الحمل على التعيين مخالفا له وليس الحمل على التعيين
صورة تصحيح سؤالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى واذا كان
المأمور به ذبح بقرة مطلقة يبطل الاستدلال والتعيين باعتبار السؤال فانهم لما سألوا تعيين
المصلحة وجب عليهم بقرة موصوفة باعتبار سؤالهم ولا يحصل الاكتفاء بالصفات الاخيرة لامكان
وجوب الصفات اولى عقيب السؤال الاول والثانية عقيب الثانى وهكذا ولا يسلم عود الكنايات
الى البقرة المذكورة لجواز ان يكون كنايات عن القصة والبيان الثالث سلمنا ان هذه الكنايات
يقتضى كون البقرة المامور بها موصوفة ولكن هنا ما يدل على التنكير وهو ان الامر انما هو بذبح بقرة
مطلقة وهو يقتضى ان يكون الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا لانه لو كان المامور به ذبح بقرة معينة
لما استحقوا الذم والتعنيف على السؤال وطلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم بقوله
وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم فى الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون لو كان المامور به ذبح
بقرة منكرا ولما روى عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لاجزاء عنهم لكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم الرابع يجوز ان يكون المامور به ذبح بقرة مخصوصة بينت لهم بيانا تاما لكنهم لم يجدوا
لبلادتهم فاستكشفوا طلبا للزيادة فحكى الله تعالى ذلك سلمنا ان البيان التام لم يتقدم فجاز ان يقال
ان موسى عم كان قد اسمعهم ان البقرة ليست مطلقة بل معينة فطلبوا البيان التفصيلى فالبيان
الاجمالى كان مقارنا والتفصيلى كان متأخرا وليس تقييد سؤالهم بطلب البيان مع اطلاقه بالاجمالى اولى
من التفصيلى اعترض بان تأخير البيان يلزم لو كان الامر للفور ونحن لا نقول به ولا يجوز عود الكنايات
الى ضمير الشأن والا لم يبق ما بعده مفيدا لعدم الفائدة فى قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شىء وهو
خلاف الاصل واذا جعلت تلك الكنايات عائدة الى المامور به اولا لم يلزم هذا المحذور ولان عود الضمير
الى الشأن خلاف الاصل لان الكنايات يجب عودها الى شىء جرى ذكره والشأن لم يجر ذكره خولف فى بعض
المواضع للضرورة فيبقى ما عداه على الاصل ولان من المعلوم ان قوله ما لونها ما هى عائدة الى البقرة المأمور
بها فوجب فى قوله انها بقرة صفراء فاقع عودها اليها والا لما يطابق الجواب والسؤال فظاهر الامر وان
اقتضى الاطلاق لكن المراد غير ظاهره مع انه تعالى ما عينه والتعنيف لانهم فرطوا فى اول القصة بل انهم كادوا
يفرطون بعد البيان التام واللفظ محتمل لكل منهما فيحمل على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا

عند ذلك

عند ذلك وقول ابن عباس خبر واحد لا يعارض نص الكتاب وحصر البيان يستلزم انهم تنبهوا لانهم كانوا
يلتمسون البيان ولو كان البيان حاصلا لما التمسوا بل كانوا يطلبون التفهيم ولان فقد التبيين عند
حصول هذا البيان متعذر اهنا لان ذلك البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف باللغة
اذا سمع تلك الاوصاف استحال ان لا يعرفها ولو كانوا يطلبون البيان التفصيلى لذكر الله تعالى ازالة
التهمة وغيره نظر فان الفور وان لم يكن الامر موضوعا له لكنه كان يصدق مع التراخى لصدق معه تجويز
للمكلف الاتيان به على الفور بل هو اولى وهذا هو وقت الحاجة الى البيان كما فى التراخى ومخالفة
الاصل يجوز مراعاة لحفظ اصل آخر وهو الاطلاق فى النكرة وان المامور به بين لا بالجمل وقول ابن
عباس معنا لما دل اللفظ عليه الا انه معارض لو منع انهم طلبوا البيان بل التفهيم ولا نسلم فى
انهم طلبوا البيان التفصيلى لان الاجمالى حصل بالجواب عن السؤال الاول وعن الثالث بان لفظ
ما لمن لا يعقل فلا يدخل المسيح والملائكة ولان قوله تعالى انكم وما تعبدون خطاب مع العرب وهم
ما كانوا يعبدون المسيح والملائكة بل الاوثان ولان العقل هنا مخصص للعموم فانه دل على خروج الملائكة
والمسيح اذ لا يجوز تعذيبهم بذنب الغير وهذا الدليل كان حاضرا فى عقولهم فلا يكون من هذا
الباب ولان المسئلة علمية وهذا خبر واحد فلا يجوز اثباته به ولان الرسول عم انما سكت انتظار
الوحى ليتأكد البيان العقلى بالنقلى لا يقال لفظ ما يتناول اولى العلم لقوله تعالى وما خلق
الذكر والانثى والسماء وما بناها ولا انتم عابدون ما اعبد ولان ما بمعنى الذى ويصح اطلاقها
على من يعقل اجماعا كقولنا الذى جاء زيد فكذا ما هو بمعناه ولصحة قوله ما فى دارى من العبيد احرار
ولان ابن الزبعرى كان من الفصحاء وقد تناوله ما لمن يعقل والنبى عم لم ينكر عليه ولانها لو اختصت
لغير من يعقل بعلم لما احتيج الى قوله من دون الله وحيث كانت بعمومها تتناوله تعالى احتاج
الى التقييد بقوله من دون الله لانا نقول الاطلاقات لفظ جواز اطلاق ما على من يعقل ولا يلزم
من ذلك ان يكون ظاهرا فيه بل هى ظاهرة فيمن لا يعقل ويدل عليه قوله عم لابن الزبعرى رداعليه ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والجمع بين الامرين والتوفيق بين الادلة
اولى من تعطيل قولهم والعمل بما ذكروه واذا كان ما ظاهرا فيمن لا يعقل دون من يعقل وجب
تنزيلها على ما هى ظاهرة فيه واتباع قول النبى عم اولى بالاتباع مما توهمه ابن الزبعرى وفائدة قوله
من دون الله التأكيد وحمل الكلام على التأسيس وان كان اولى لانه الاصل غير انه يلزم من حمله على فائدة
التأسيس مخالفة ظاهر قول النبى عم والجمع اولى ونزول ان الذين سبقت لهم منا الحسنى للتأكيد معه

الشرع الى العقلي واعترض بانه قد كان في العرب من يعبد الملائكة والمسيح ولانه لو كان خطابا للعبدة
الاوثان لا غير لما جاز توقف عم عن تخطئة السائل وتعذيب كل احد بجرم الغير وان كان فيهما لكن
يمنع دخول الشبهة في ان اولئك المعترضين اتفقوا على ذكرنا في سبب نزولها فكان اجماعا ولان
التمسك بالادلة اللفظية لا يفيد الا الظن وفيه نظر فانا بعد التسليم بوجود من يعبد الملائكة والمسيح
يمنع تناولهم له الاية بهم للدليل العقلي المخرج لهم عن الدخول ويمنع توقفه عن التخطئة وقد تقدم ولا يدخل
الشبهة في رضا المعبودين من الملائكة والمسيح خصوصا في السائل ويمنع الاجمال والدليل اللفظي قد يفيد
اليقين وعن الرابع يمنع ان المراد من التفصيل بيان المراد من المجمل واللفظ المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد
حكمت في اللوح وفصلت في الانزال وعن الخامس ان ظاهره المنع من تعجيل نفس القران لا اثبات ما هو المراد
منه لما فيه من الاخبار المخالف للاصل وانما منع من تعجيل القران اي من تعجيل ادائه عقيب سماعه حتى لا يختلط
عليه السماع بالاداء فانه لو اراد به البيان لما منع عنه بالنهي للاتفاق على ان تعجيل البيان بعد الاداء غير منهي
عنه اقول ويحتمل ان يكون المراد ولا تعجل بطلب القران في تعريف الاحكام من قبل ان يقضى اليك وحيه
لدلالة قوله وقل رب زدني علما عليه وعن السادس بالمنع من تاخير البيان في هذه الاية بل هو مقترن بها
لان الملائكة علقوا الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا تدخل فيه الا من كان ظالما ولم يتخلل بين
قول الملائكة عن سؤال ابراهيم وهو قوله ان فيها لوطا وذلك لا يعد تاخيرا للبيان لجريان مثل ذلك بسبب
انقطاع نفس او سعال ومبادرة ابراهيم عم الى السؤال ومنعهم من اقتران البيان بالمبين نازل منزلة انقطاع
النفس والسعال حتى لو لم تبادر بالسؤال لبادروا بالبيان وعن السابع انه لا يلزم من عدم علم معاذ وعدم سماعه
ومعرفته بالرقص عدم اقتران البيان بالمبين خصوصا والاصل عدم وجوب الزكوة في الاوقاص وغيرها فاذا
اوجب الشارع الزكوة في غيرها بقيت هي على حكم الاصل وبذا صلح للبيان والتخصيص وعن الثامن وهو
دليل القاضي ابي بكر انه معارض بمثله وهو انه لو كان جايزا فاما ان يعرف بالضرورة او النظر وكل منهما منتف
فلا جواز وليس احدهما اولى من الاخر وفيه نظر لقضاء العقل بالجواز لان الاصل بخلاف الامتناع وكان
الحكم بالجواز اولى واعترض الغزالي بانه لا يورث العلم ببطلان الاحالة لمن يخطر لهولاء ويمكن ان يكون
دليل لا على الاحالة ولا على الجواز فعدم العلم بدليل الجواز لا يثبت الاحالة فكذا عدم العلم بدليل الاحالة لا يثبت
الجواز بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علما بعدم الاحالة فطل عليه دليلا لم يعلم احد وعن التاسع
بالفرق بين فقد التبيين مع وجود البيان وتاخير البيان فان الثاني قبيح دون الاول لان القبيح
في تاخير البيان منسوب الى المخاطب وفي فقد التبيين منسوب الى تقصير المكلف وسقوط التكليف عن الميت

الظو

انما هو لعدم تمكنه المشروط في التكليف وذلك لا يفرق بان يكون مقدمات بفعله او بفعل غيره على ان ذلك
ينتقض بتوحال الفعل لانه لا يجوز ان لا يبقى له وان كان لو بقي له فلم يبق لم يوجب ذلك قبح التكليف
ولا قبح البيان وعن العاشر بان المتاخر هو البيان التفصيلي لا الاجمالي فيمكن ان يكون الاجمالي متقدما
بل والتفصيل لا يتم عنه وعن الحادي عشر بانه خبر واحد فلا يصح التعلق به هنا ولان الامر مطلق فان اقتضى
الفور لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان للتراخي فلا شك في افادته جواز الفعل في الزمن الثاني
من الاخر فتاخر البيان عنه تاخير عن وقت الحاجة اليهم وهو ممتنع بالاجماع فانه لا فرق في وجوب البيان بين
ما وجب فعله على الفور او التراخي فلا بد لنا ولهم من ترك الظاهر اعترض بان الامر ليس للفور وجواز الفعل
في الزمن الثاني من وقت الامر انما يكون اذا كان المأمور به مبينا اذا لم يكن فلا ويمنع كون الحاجة داعية
الى معرفته مع قطع النظر عن عدم وجوبه وعدم المؤاخذة بتركه بدليل ما قبل الامر وفيه نظر لان جواز الفعل
في الزمن الثاني معلوم من الامر والا لم يكن الزمن الثاني وقتا وهو خلاف الاجماع فان القائل بالفور اوجب
فعله في الزمن الثاني ومن جعله للتراخي جوزه فلو اخر البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة والحاجة ظاهرة
لان المسارعة مستحبة وفرق ما بعد الامر وقبله وعن الثاني عشر بجواز تقدم الاجمالي على التفصيلي وقط
وجوب مقارنة الاجمالي للخطاب لانه اما للفور او للتراخي وتمام البحث ما تقدم على انا نقول لو لم
يعرف ناقل النقل للصلوة عن المعنى اللغوي الى غيره لكان السامع يحمله على المعنى اللغوي لكنه قد نقل
انه عم سئل عن الصلوة لما امر بها او يقول انه قد كان بينهما بالقول واخر البيان بالفعل الى وقتها البتة
البيان واتج بينه بالقول قبل الفعل ولهذا قال الناس حجوا قبل ان تحج البتة وعن الثالث عشر بانا نوجب
اقتران البيان الاجمالي بالمنسوخ والمخصوص معا وعلى راي الطارفين ما ذكره القاضي عبد الجبار لم
ان التردد في الايجاب بعد الزمن الثاني في المنسوخ لا يقتضي عدم التكليف في الاول فيستفاد منه
الوجوب في الزمن الاول بخلاف المخصوص فافترقا وعن الرابع عشر بالمنع من حصر وجوب البيان في
تمكن المكلف من الفعل نعم كان له علة فيه كذا خروج الخطاب من كونه عبثا او اغراء بالجهل عليهم ولهذا
فانه لو لم يفتقر الى البيان الا للتمكن من الاداء لجاز ان يخاطبنا الله تعالى بما لا يفهم شيئا البتة كخطاب
الزنج والخصم يمنع منه ويقول لا بد من ان يعرف السامع بالخطاب شيئا ما لا يقال لا يلزم من تاخير البيان
كون الخطاب عبثا وان لم يفهم به المراد في الحال فانه يفيد العزم والاعتقاد لانا نقول انما يجب العزم
والاعتقاد لو علم ان الخطاب امر ومن جوز تاخير بيان العموم وكل ما له ظاهر لا يامن ان يكون صيغة الامر
لم يستعمل في الامر وانه يبين له ذلك فيما بعد وعن الخامس عشر بجواز عدم تاخير البيان لكن عن ضم لم يبين

ويدل عليه كلامه ولا بد للمستدل من ان يقول به لان الحاجة قد حضرت وعن السادس عشر ان بيان القرآن
منه ما لا يجوز نقله الا متواترا وهو ما تعبدنا فيه بالعلم دون الظن وليس يمتنع ان يتواتر ذلك في
حال تواتر نقل القرآن وان كان نقل القرآن اشد استفاضة ومنه ما يجوز نقل بيانه بالآحاد
وهو المظنون من الاحكام ولا يجب ان يستفيض ذلك فيقال انه انما يستفيض في مدة فيتأخر عنه
البيان وعن السابع عشر ان بعض ما نفى تاخير البيان جوز ان لا يسمع المكلف الخبر الخاص ويقول
ملزمة البحث والطلب اذا خوتم الخاطر فجوز ان يكون في الادلة ما يخصص العموم فلا يرد السؤال عليه
وعن الثامن عشر ان قول الملك لوزيره والسيد لعبده غدا امرك بشيء ليس فيه امر في الحال بل اعلام
لورود امر محله تاخيره جائز عندنا واحتج المانعون من تاخير بيان المجمل بعدم الفرق بين الخطاب
بالمجمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه من غير بيان
وكما يقبح الثاني فكذا الاول ولان المقصود من الخطاب انما هو التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله
من غير بيان له في الحال لا يحصل منه التفاهم فلا يكون مفيدا فلا يحسن المخاطبة به لكونه لغوا وهو قبيح
من الشارع كما لو خاطب بكلمات مهملة لو يوضع في لغة من اللغات على ان يبين المراد منها بعد ذلك و
والجواب المجمل يعرف منه التكليف باحد مدلولاته فيحصل بالخطاب به فائدة الثواب والعقاب بالعزم
على الفعل والترك بخلاف الخطاب بما لا يفهم منه شيء البتة والخطاب بالمجمل خطاب بما لا يحتاج الى
بيان من وجه وهو ارادة احدهما لا بعينه فان اراد المتكلم بالقرء شيئا سوى الطهر والحيض فقد اراد به
غير ظاهره فيجب بيانه اما مجملا او مفصلا على ما تقدم احتج المانعون من تاخير البيان للمجمل بانه ان
اراد التخيير في الامر بالاعتداد بالقرائن ايهما شاء او واحدا بعينه فقد اراد ما لا سبيل
للمجتهد الى فهمه فان اللفظ لا ينبئ عن التخيير عندكم ولا عن واحد بعينه فوجب مقارنة البيان
ولانه لو حسن الخطاب بالمجمل لحسن مخاطبة الزنجي بالعربية والجامع جهل السامع بمراد المتكلم والجواب
عن الاول انه اراد واحدا بعينه ولم يرد من المجتهد فهمه في الحال لعدم نصب دليل عليه بل دلهم على الجملة
وان اراد منهما كما لو قال اعتدي بواحد من احد شيئين بعينه وسابينه لك وبالجملة كما يتعلق الغرض
بالبيان التفصيلي كذا يتعلق بالاجمالي وعن الثاني بالفرق فان السامع للمشترك يفهم ان المراد احد
معينة لا بعينه وهو التردد الذي اقتضاه اللفظ والحصر في معانيه بخلاف مخاطبة الزنجي بالعربية
لانه لا يفهم شيئا اجمالا ولا تفصيلا فقبح خطابه من غير بيان بخلاف المشترك لا يقال لو كان في كلام
الزنجي ما هو مشترك بين الامر والنهي وجميع اقسام الكلام يحسن ان يخاطب العربي لانه يعتقد انه اراد

واحد من ذلك

واحد من ذلك لانا نقول كما يجوز ان يكون في كلام الزنجي ما هو مشترك بين ذلك فانه يجوز خلافه فلا يعتقد
السامع في ذلك الكلام ما يفيده من التردد بين هذه الاقسام ولو اعتقد ذلك لاعتقده بغير الكلام اما لاعتقاد
حكمة المتكلم او بغلبة حكمته وان الحكيم لا بد ان يريد بخطابه شيئا ما البحث السابع في جواز تاخير التبليغ
اختلف المانعون من جواز تاخير بيان المراد من الخطاب عن وقت الخطاب فقال اكثرهم يجوز تاخير تبليغ
ما يوحى الى النبي صلعم من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع منه آخرون لنا ان التبليغ تابع للمصلحة
وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ولانه لو امتنع تاخيره فاما لذاته فهو ح
اذ لا يلزم من فرض وقوعه واما لغيره والاصل عدمه ولانه في الشاهد وقد يقبح ترك التقديم وقد يكون
بحيث يجوز الامران واذا كان كذا لم يمتنع ان يعلم الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام
وفي تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وانه لو وجب التقديم لكان اما عقليا او نقليا والقسمان
باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان له وجه وجوب يرجع الى التكليف لانه اما تمكين او لانه لطف
فان كان تمكينا فاما من الفعل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطاب بمجمل يكون هذا
بيانه ولا يقف امكان فعل العبادة على تقديم ادائها على الوقت الذي اذا بلغت العبادة فيه امكن
المكلف ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريق اليه كما
انه ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريف الله تعالى ايانا بالعبادة التي يريد ان يتعبد بها بعد سنة لطفا
وهذا لم يعرف الله تعالى على لسان نبيه عم جميع ما يريد ان يتعبدنا به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل
سمعي يدل عليه احتج الآخرون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور والجواب المنع
منع كونه للفور سلمنا لكن ليس المراد تبليغ الاحكام التي وقع النزاع فيها وانما المراد القرآن لانه المفهوم
من المنزل قال قاضي القضاة انهم بان هذا الامر انما يفيد وجوب تبليغه على الحد الذي امر ان يبلغ
عليه من تقديم او تاخير اعترضه ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه هو التعجيل بدلالة هذا
الامر وفيه نظر لان الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور البحث الثامن فيمن يجب له
البيان اعلم انه لا يجب في الاحكام التي الله تعالى عمومها بل فيها ما هو عام وفيها ما هو خاص فالخطاب المحتاج الى البيان
اذا لم يتناول حكما عاما بل اختص ببعض المكلفين لم يجب على غيرهم فهمه وقد يجب فكل من اراد الله تعالى
افهامه وجب ان يبين له ومن لا فلا اما الاول فلقبح تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلانه لا يتعلق
له بالخطاب فلا وجه لوجوب بيانه له والذين اراد الله تعالى فهم خطابه منهم فريقان منهم من اراد منه فعل ما تضمنه
الخطاب ان كان ما تضمنه الخطاب فعلا ومنهم من لم يرد والاول هم العلماء وقد اراد الله تعالى فهم مراده

ولم يوجب ذلك من الصلوة وان يفعلوها والثاني هم العلماء في احكام الحيض فانهم قد اريد منهم
فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب والذين لم يرد الا فهم منهم فهم مراده ولم يوجب ذلك
عليهم ضربان منهم من لم يرد منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم اسامع الكتب السالفة فانه تعالى لم يرد منا
فهمها ولا فعل ما يتضمنه الخطاب منها ومنهم من اراد منهم الفعل وهم النساء في احكام الحيض فانهم قد اريد منهم
لانه تعالى اراد منهن التزام احكام الحيض بشرط الاستفتاء ولم يوجب عليهن فهم مراده بالخطاب فانه
لم يوجب عليهن سماع اخبار الحيض ولا البحث عن رواتها ولا عن بيان مجملها وتخصيص عامها والترجيح بين متعارضاتها
البحث التاسع في جواز تاخير اسماع الاحكام المخصص اعلم ان العام قد يخص بدليل سمعي كما يخص بدليل
عقلي على ما يتلف بيانه والعقلي قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا يحتاج في حصوله الى الطلب والاستدلال
اذا ثبت هذا فنقول اختلف الناس في انه هل يجوز من الحكيم ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع المخصص
السمعي اولا فمنع منه ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي واختار ان يسمع العام المخصوص بادلة العقل
وان لم يعلم السامع ان في العقل ما يدل على تخصيص وجوزه النظام وابو هاشم وابو الحسين البصري
وهو الحق لنا وجوه احدها الوقوع فان كثيرا من الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين ولم يسمعوا
سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين الثاني يجوز الخطاب بالعام المخصوص بالعقل من غير
ان يخطر بباله ذلك المخصوص اجماعا فيجاز الخطاب بالعام المخصوص بالسمع من غير ان يسمع ذلك المخصص
بجامع يمكنه في الصورتين من معرفة المراد الثالث انا نجد من انفسنا سماع كثير من العمومات المخصوصة
قبل سماع مخصصاتها وانكاره مكابرة الرابع قد بينا جواز تاخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا
مع ان عدم سماعه بعدم في نفسه اتم من عدم سماعه مع وجوده في نفسه فاذا جاز تاخير التخصيص
بجواز تاخير استماعه مع وجوده اولى الخامس العام المخصوص يتمكن المكلف من اعتقاد تخصيصه
اذا سمع بالدليل المخصص كما يمكنه ذلك اذا لم يسمع به فيجاز استماعه العام وان تكلف اعتقاد
تخصيصه في الحالين لانه مهما يمكن مما كلف به لا يقال يمتنع تمكنه من اعتقاد المخصص بعد واذا
نظر فيه اعتقد التخصيص بمثل هذا يعلم التخصيص اذا كان المخصص عقليا لا يقال دلالة العقل
حاضرة عند السامع للعلوم فامكنه العلم بالتخصيص وليس كذلك التخصيص بالسمعي اذا لم يسمع لانا
نقول لا فرق بينهما لان كثيرا من المذاهب لا يعلم الانسان ان عليها دليلا عقليا بل ربما استبعد
ان يكون عليها دليلا عقليا كما لا يعلم ان على كثير من المذاهب دلالة شرعية فكما جاز ان يكلف طلب
احدهما بالخاص جاز مثله في الاخر احتج المخالف بوجوه احدها ان استماع العام دون استماع المخصص اغراء

بالجهل

بالجهل فيمتنع صدوره من الحكيم لقبحه الثاني ذلك العام لا يدل على ذلك المخاطب فاستماعه وحده
لخطاب العربي بالزنجية الثالث دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز سماع العام دون
سماع المخصص لما جاز الاستدلال بشيء من العمومات الا بعد البحث التام وسوال كل عالم في الدنيا
هل وجد تخصيص مخصص ام لا وهو يقتضي سقوط العمومات الرابع لو جاز ان يسمع العام
دون الخاص لجاز ان يسمع المنسوخ دون الناسخ والمجمل دون البيان الخامس لو اسمع العام
دون الخاص لوجب على المكلف التوقف حتى تفحص عن المخصص وذلك قول اصحاب الوقف
الا لكي يجب على الانسان العمل على ما يعلمه من الادلة الشرعية ولا يلزم طلبها الا ترى انه يلزمه ان يعمل على
ما في عقله ولا يجب عليه ان يتوقف ويطوف البلاد ليعلم هل بعث نبي بنقل عما في عقله ام فكذا
ينبغي اذا اسمع العام ان يعتقد استغراقه وفيه ذلك اباحة الجهل والجواب عن الاول المنع من كونه اغراء
بالجهل اذا اشعره بالمخصص واخطره بباله وخوفه من ترك طلبه وايضا يلزم ما ذكرتم في التخصيص العقلي
وعن الثاني بالفرق فان الزنجي لا يفهم من العربية شيئا وليس كذلك من خوطب بالعام وهو يجوز كون
المخصص في الشرع وينتقض بالعقلي وعن الثالث ان كون اللفظ للاستغراق حقيقة وهو مجاز
في غيره يفيد ظن الاستغراق والظن حجة في العمومات وفيه نظر للمنع من الظن مع تجويز المخصص وعن الرابع
بجواز ذلك اذا اشعره بالناسخ والبيان وكان ابو علي تارة يعرف فارقا يسوي بين استماع العموم
من دون المخصص وبين استماع المنسوخ من دون الناسخ وتارة لا يجوزه لخبر ذلك في العموم ويجيزه في الناسخ
والوجه التسوية في المنع والجواز وعن الخامس بالبعض بالمخصص العقلي وايضا في ذلك دخول في قول
اصحاب الوقف فانهم يقفون في العموم مع علمهم بتجرده عن القرائن ونحن لا نقف فيه وعن السادس
انه يلزمهم في العموم اذا كان المخصص عقليا وايضا فانه يدل على جواز ان يسمع الله العام ولا يسمع الخاص
ويجوز ان يعمل بالعام من غير ان يطلب الخاص كما يجوز ان لا يعرف الله تعالى انه قد بعث نبيا ولا يلزم طلبه
بل يعمل على ما في عقله فدليلهم يدل على شيء فاسد عندنا وعندهم وهو جواز ان لا يسمع الخاص ولا يلزمه الطلب
وايضا فان الذي ذكروه وهو انه لا يجب على الانسان ان يطوف على البلاد فيسأل هل بعث نبي ام لا بل يفعل
ما يجب ما في عقله ونظيره اذا سمع المكلف العام انه لا يلزمه ان يطوف البلاد ويطلب المخصص وكذا
نقول فانا نوجب عليه العمل بالعام وان كان مخصوصا فانما يلزم تخصيصه بشرط ان يبلغه المخصص فاما
اذا سمع نبي في بلده فانه يجب عليه ان يسأل عنه كما يلزمه ان يسأل عما يخصص العموم في بلده فان قيل اذا كان
العموم نافعا في العقل وكان العمل به قد حضر وقته وضاق الوقت عن طالب المخصص ما الذي يلزمه قلنا

الاقرب انه يلزمه العمل على العموم لانه لو لم يجز ذلك لم يسمعه الله اياه قبل تمكنه من المعرفة بالمخصص
فيجب العمل بالعام ثم تبطل التخصيص فيما بعد ويحتمل ان يقال يعمل علما في عقله لان من شرط العمل على العموم
ان يعلم فقد المخصص وهو غير حاصل ويجوز ان يكون له مصلحة في سماع العموم في ذلك الوقت البحث
العاشر في البيان التدريجي اختلف القايلون بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة للخطاب في جواز التدريج
في البيان فذهب بعضهم الى المنع واخرون الى الجواز احتج الاولون بان التنصيص على اخراج البعض
دون غيره يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وانتفاء التخصيص بشيء اخر وهو تجهيل المكلف وانما
ينتفي هذا التجهيل بالتنصيص على كل ما هو خارج عن العموم واحتج الاخرون بالوقوع فانه حكم بين قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على التدريج من ذكر نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة ثانيا مع عموم
اللفظ لكل سارق وكذا بين قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بتفصيل الاستطاعة
بذكر الزاد والراحلة اولا ثم ذكر الامن في الطرق والسلامة من طلب الخفارة ثانيا وغير ذلك والوقوع
دليل الجواز ثم اجابوا عن حجة المانعين بان الاقتصار على الخطاب العام دون ذكر المخصص مع كونه ظاهرا
في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما تناوله اللفظ مع انه لا دلالة على اثبات
غير ذلك البعض بلفظه اولى ان لا يكون موهما المنع التخصيص وهذا البحث ساقط عنا البحث الحادي عشر
في الحكم العام قبل دخول وقته اذا ورد لفظ عام بعبارة او معر قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي
يجب اعتقاد عمومه جزما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وغلط الباقون لانه
احتمال ارادة الخصوص به قايم ولهذا لو ظهر المخصص لم يكن ممتنعا وجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه
يمتنع اعتقاد عمومه جزما قبل الاستقصاء في البحث عن مخصص وعدم الظفر به على وجه سكون النفس الى عدمه
فلا بد من الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقه وقد اجمع الاصوليون على امتناع العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص لكن اختلفوا فقال القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين يمنع العمل به واعتقاد
عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع وتوقف
انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن بان يكون المسئلة التي يتمسك فيها بالعموم مما يكثر الخلاف فيها بين العلماء
ويطول النزاع بينهم ولم يطلع احد منهم على موجب التخصيص مع كثرة البحث فلو كان هناك مخصص لامتنع
خفاؤه عنهم ولانه لو كان المراد بالعموم الخصوص لوجب ان ينصب الله تعالى عليه دليلا ويبلغه المكلفين
وقال ابن سريج والجويني والغزالي واكثر الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك اذ لا طريق الى معرفة الاول
وهو غير معنى ووجوب اطلاع العقلاء عليه لو كان ظنى ولو اطلع بعضهم لم يقطع بوجوب نقله وليس كل عام

لخوض

لخوض العلماء فيه بل الواجب الظن المستند الى البحث بحيث لو كان مخصص لظهر اما القطع بالنفي
فانه يقتضي تعطيل اكثر العمومات وكذا البحث في كل دليل مع معارضه الباب الثاني في الظاهر والمؤول
وفيه مباحث الاول في الماهية الظاهر في اللغة هو الواضح المنكشف يقال ظهر الامر اي وضح وانكشف
اما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال ابو الحسين البصري وتبعه فخر الدين الظاهر ما لا يفتقر
في افادته لمعناه الى غيره سواء افاد وحده او مع غيره وبهذا القيد الاخير يمتاز عن النص امتياز العام
عن الخاص وفيه نظر فان النص والظاهر نوعان مندرجان تحت المحكم فلا يجوز تعريفه بما يندرج
النوع الاخر فيه وقيل الظاهر هو ما ظهر المراد به وظهر فيه غير المراد الا ان المراد اظهر وهو تعريف دوري
ولان الكلام متى وضح المراد به فقد ظهر سواء كان محتملا لغيره اولا ولا قال وقال الغزالي الظاهر هو
اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع اعترض لانه هو الظن مقدم على الشك ولان
مراتب الظن غير جامع لانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن ومع كونه ظاهرا ولهذا يفرق بين
قولنا ظن وغلبة ظن به ولان غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة ولانه اشتمل على زيادة غير منحصرة
وان كانت محدودة بطرفي العلم والشك لكن كلما يفرض ظنا يفرض ما هو دونه وفوقه فيكون ظنا
غالبا وما يفيد غلبة الظن قد يفيد العلم فلا بد من التعرض لنفيه وقيل اللفظ الظاهر ما دل على معنى
بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا فقولنا بالوضع الاصلي او العرفي احتراز عنه
ما لا دلالة على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفيا كلفظ الاسد في الانسان ونحوه وقولنا ويحتمل غيره احتراز
عن القاطع الذي لا يحتمل التاويل فقولنا احتمالا مرجوحا احتراز عن الالفاظ المشتركة وفيه نظر
لعدم اختصاص الظاهر بما دل بالاصل والعرف بل كل لفظ مرجح معنى فيه فهو ظاهر بالنسبة اليه والتحقيق
انه من الامور الاضافية يختلف باختلاف ما ينسب اليه وقد يضاف تارة الى الاشخاص وتارة
الى المعاني والاخير هو المراد هنا وهو ما يترجح دلالته على ما اضيف اليه فان جعلناه جنسا للنص
اقتصرنا عليه والا اضيف اليه ترجيحا غير مانع من النقيض واما المأول فاعلم ان التاويل في اللغة
ماخوذ من آل يؤول اي يرجع ومنه قولهم متاول فلان الاية بكذا اي نظر الى ما يؤول اليه معناها وفي
الاصطلاح قال الغزالي انه احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه
الظاهر واعترض عليه بوجوه احدها التاويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل حمل
اللفظ عليه وبينهما فرق الثاني يخرج عنه ما صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره بدليل قاطع الثالث
انه حد التاويل من حيث هو التاويل وهو شامل للتاويل بدليل وبغيره ولهذا يقال تاويل بدليل وتاويل

بغير دليل فلا يجوز حده باحد اخصر الا ان يقال انه حد التاويل الصحيح وقيل التاويل المطلق حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله والتاويل الصحيح حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده فالحمل على غير مدلوله احتراز عن الحمل على نفس مدلوله وقولنا الظاهر منه احتراز عن صرف اللفظ المشترك من احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وفيه نظر فانا نمنع كون المشترك دالا على احد معانيه وان كان موضوعا له وقولنا مع احتماله له احتراز عن صرف اللفظ عن ظاهره الى ما لا يحتمله اصلا فانه تاويلا صحيحا وقولنا بدليل يعضده ليخرج التاويل من غير دليل او دهو تم القاطع والظني اذا ثبت هذا فالتاويل لا يتطرق الى النص ولا الى المجمل بل الى ما كان ظاهرا لا غير

البحث الثاني في جواز التاويل الدليل اما عقلي او نقلي والعقلي لا يمكن الرجوع عنه والعدول الى غيره اذ شرط كونه دليلا سلامته عن جميع الاحتمالات سواء القريب والبعيد في ذلك فان البعيد كالقريب في العقليات ودليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما والتعبد يمكن ان يكون مرادا من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك في العقليات الا بالنص القاطع الذي لا يتطرق اليه احتمال لا قريب ولا بعيد اما الظني النقلي فانه قابل للتاويل ويجوز مخالفته لدليل اقوى منه ولا خلاف في ان التاويل معقول معمول به مع حصول شرايطه وقد اجمع علماء الامصار عليه في كل الاعصار ويشترط في كون اللفظ قابلا للتاويل بان يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره اذ لو كان مساويا له حصل التردد ولم يجز العدول لانه ترجيح من غير مرجح ولو كان مرجوحا لم يجز العدول باعتباره اتفاقا فلا بد وان يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله راجحا على ظهور اللفظ ويختلف الترجيح باعتبار قوة الظهور وضعفه وقيل ويشترط ايضا كون الناظر المتاول اهلا لذلك وفيه نظر اذ الاعتبار بالدليل لا بالناظر ويشبه ان يكون كل تاويل صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز ويدخل فيه تخصيص العام فان وصفنا وان كان للاستغراق الا ان الاقتصار على البعض مجاز واعلم ان الاحتمال قد يكون قريبا على ما بيناه فيكفي فيه دليل قريب وان لم يكن بالغا في القوة وقد يكون بعيدا فيفتقر الى دليل قوي بحيث يكون ذلك الاحتمال بعيدا اغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل وقد يكون ذلك الدليل ظاهرا اخر اقوى منه وقد يكون دليلا عقليا او قياسيا منصوص العلة وقد يكون قريب قريب تاويل لا ينقدح الا بتقدير قرينة وان لم ينقل القرينة كقوله صم انما الربا في النسيئة فانه لا يجوز حمله على ظاهره لثبوت ربا الفضل بالاجماع فيحمل على مختلفي الجنس ولا ينقدح هذا التخصيص الا بتقدير

واقع

واقع وسؤال عن مختلفي الجنس ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة اذا اعتقد بنص وقولهم لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء نص على اثبات ربا الفضل وقولهم انما الربا في النسيئة ونفي ربا الفضل فالجمع بالتاويل المتعبد الذي ذكرناه اولى من مخالفة النص واذا كان الاحتمال قريبا والدليل قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير الى ما غلب على ظنه فليس كل تاويل ويستعد لتاويل ما يرد عليه من الالفاظ المفتقرة اليه

البحث الثالث في ذكر امثلة التاويلات ويشتمل على مسائل المسئلة الاولى قوله صم لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه متاول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن وتفارق الباقي سواء رتب عقدهن او اصطحبت عندنا وعند الشافعية وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوايل دون الزايدة واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلث احدها يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا اي انكح منهن اربعا ومعنى قوله وفارق سايرهن اي لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر النساء في اربع فكان ذلك النكاح واقعا على وجه الصحة والباطل في انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه اراد باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كانت منقدحة عقلا الا ان القراين يدفعها فان التاويل وان احتمل قد يجتمع على من ان يدل على فساده واحاد تلك القراين لا يدفعه لكن يخرج بمجموعها عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد لوجوه احدها ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره وعندهم انها عن واقعين باختياره لو وقع القران بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضاء المراة الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه فلا يجوز تاخير البيان عنه مع دعاء الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس ان امر الزوج بامساك اربع من العشرة ومفارقة الباقي والامر انما هو للوجوب او الندب وحصر الزوج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليس من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي صلعم والمخالفة معتقدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك مفهوم الظاهر السابع انه لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا

على حسب ارادته بل ربما كان يمتنع جمعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان قولهم امسك امر وظاهره للايجاب فكيف اوجب عليه ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا الناسخ انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد ان قضى وطره منهن فكيف يكون حصره فيهن بل كان ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالمين العلم الزوج انما سال عن الامساك بمعنى الاستدامة اولا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابهم المطابقة واما التاويل الثاني فيفيد انهم لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة عن الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام من الزيادة عن الاربع عادة ولو وقع لنقل واما التاويل الثالث فيعتذر انهم لقولهم لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور فعمدت الى قدمهن عندي مفارقتها تذنيب وقد تاولوا قوله لعروة الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات الثلثة والتاويل الاول بعيد لما تقدم من الوجوه وكذا الثالث وقولهم وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي عم التاويل هنا ابعد لقوله عم امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير بالتصريح وهو مناف لمذهبهم المسئلة الثانية قال علماؤنا وابو حنيفة في قوله عم في اربعين شاة شاة المراد به مقدار قيمة الشاة وانما احتاجوا الى هذا التاويل لما علم من ان المقصود من ايجاب الزكوة انما هو دفع حاجة الفقير وسد خلاتهم وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالعين بل ربما كانت القيمة ابلغ في حصول المقصود لامكان صرفها الى نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها واستبعده الشافعي لوجوه ثلثة الاول انه رفع النص لان قوله واتوا الزكوة نص وقوله عم اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة وايجاب القيمة رفع وجوب الشاة واسقاطها فيكون رفعا للنص الثاني سد الخلة وان كان مقصودا الا انه ليس كل المقصود بل ربما قصد مع ذلك التعبد باشتراط الفقير في جنس مال الغير فالجمع بين الظاهر وبين التعبد مقصود وسد الخلة اغلب على الظن في العبادات التي بيناها على الاحتياط من تجريد النظر الى مجرد سد الخلة الثالث التعليل بعد الخلة مستنبط من قوله عم في اربعين شاة شاة يرجع على الاصل بالابطال وعلى الظاهر بالرفع وظاهره وجوب الشاة على التعيين وهذا التاويل يرفع هذا الوجوب بما استنبط منه من العلة التي هو رفع الحاجة واذا اسقطت العلة من الحكم واوجبت رفعه كانت باطلة والجواب عن الاول بالمنع من كون القيمة اسقاطا للشاة ورفعا لها بل هو توسيع للوجوب لا اسقاطه وانما اسقاط

ترك الشاة

ترك الشاة لا الى بدل اما اذا لم يجز تركها الا ببدل يقوم مقامها فلا يخرج عن كونها واجبة كما في خصال الكفارة اذا فعل واحدة فقد ادى واجبا وان كان الواجب يتادى بالخصلة الاخرى ثم انه يرفع تعيين الوجوب لا اصله واللفظ نص في اصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه وان كان ظاهرا في التعيين لكنه يحتمل التخيير كما في قوله عم استنج بثلثة احجار فان اقامة المدر مقام لا يبطل وجوب الاستنجاء لان الحجارة يجوز ان يتغير ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها وعن الثاني ان التعبد بايجاب العين وان كان محتملا كان ذكر الشاة كما يحتمل التعبد يحتمل غيره وهو الايسر على المالك والاسهل في العادة لان الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بد من ذكرها فان القيمة يعرف بها وهو يعرف بنفسها ولو فسر النبي عم كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض وعن الثالث بالمنع من رجوع الاستنباط القاطع على الاصل بالابطال وقد بينا انه توسيع للواجب المسئلة الثالثة قال علماؤنا في قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية محمول على بيان المصرف وشروط الاستحقاق على التمليك لكل صنف يجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان مقصود الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون رافعا من الحكم المستنبط منه فيكون باطلا وكون الاية ببيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصيغة التشريك مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال والجواب ان سياق الاية تدل على ما قلناه لانه تعالى ذكر حال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا عم يعطي من احب فان اعطاهم كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا فانه تعالى يرد عليهم بقوله ولو انهم رضوا وذكر ان نفل بحرصهم لانه حق يعطيها المستحقين ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق ثم في قوله لا منافاة بين الاية وبين المصرف وبين شرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه المسئلة الرابعة قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جاز على ظاهره من وجوب اطعام هذا العدد غير متناول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متناول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد اذ المقصود رفع الحاجة ولا فرق بين رفع الحاجة وستين مسكينا يوما واحدا وبين رفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط لوجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا

وقوله استاين سكينا صالحا لدويكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية
الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فيقدر حرف المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه غير ظاهر الى بعيد في اللغة
بل الواجب عليه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فيما استنبط منه يكون تخصيصا
رفعه فكان ممتنعا واما ثانيا المنع كون رفع الحاجة محل المقصود اذ لا استبعاد في ان يقصد
الشارع رعاية العدد والجار استيائن مهجة تبركا بدعائهم فانه قيل ان يصح مثل هذا الجمع ومن ولي الامر
نعم نعم دعاؤه ويعود نفعه الى المكفر وقيل ما يحصل مثل ذلك في الواحد المسئلة الخامسة
قولهم وامسحوا برؤسكم وارجلكم جار على ظاهره غير متأول عند علمائنا ومقتضا عطف
الارجل على الرؤس فيشتركان في الحكم من المسح من غير ضرورة احتجوا بان العطف انما هو على الوجوه
واليدين لان قوله الى الكعبين قدر المأمور به الى الكعبين كما قدر غسل اليدين الى المرفقين ولو كان
الواجب هو المسح لما كان مقدرا كالرأس والقرائة بالنصب وقراءة الجر متاولة بالمجاورة سلمنا العطف
على الرؤس لكن لا يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه بل
في اصله لما كان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كلا منهما قد اشتمل على امساس العضو بالماء كفى في صحة
العطف كما في قوله ولقد رأيتك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا والرمح لا يتقلد به بل لما شارك السيف
في اصل الحمل صح العطف وكذا قوله علفتها تبنا وماء باردا مع ان الماء لا يعلف لكنه شارك في التناول
والجواب العطف على البعيد انما يستعمل مع الضرورة ولا ضرورة هنا والفصل بين المعطوف والمعطوف
عليه بجملة لا تعلق لها بها من اقبح الاشياء فان قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا
برؤسكم وارجلكم الى الكعبين جار على قانون اللغة واستعمال الفصحاء بخلاف ما لو قدم المسح على
قوله وارجلكم مع ارادة الغسل والتقدير بالكعبين غير مانع من العطف على الرؤس غير المقدرة كما في
اليدين مع الوجوه واي دلالة في ذلك وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع اولى من حمل قراءة
الجر على المجاورة لوجوه احدها اتفاق اهل اللسان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى
الموضع بخلاف الجر بالمجاورة فانه شاذ نادر منحصر في الفاظ قليلة معدودة الثاني الجر بالمجاورة
ورد لا مع الفاصل كما في قوله كبير اناس في بجاد مزمل فانه وصف لكبير فيكون مرفوعا لكن جر بالمجاورة
وكذا جحر ضب خرب وماء شن بارد ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الاية على ما لم يستعمل
في اللغة البتة الثالث منع الزجاج من الجر بالمجاورة في القران وقال انه لم يرد به الكتاب العزيز وهو
يدل على شذوذه في اللغة واجمع اللغويون على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف

في الحكم

في الحكم الثابت للمعطوف الا ما خرج بدليل على انا نمنع نصب رمح بالعطف على سيف وعطف الماء على التبن
بل انتصابها بعامل محذوف ودل اللفظ عليه وهو حاملا رمحا وسقيتها ماء باردا المسئلة السادسة قولهم ايما امرأة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل لو ثبت عند علمائنا لكان متأولا لانه قال ابو حنيفة وتأولوه
بوجوه باطلة احدها الصغيرة الثاني الامة والمكاتبة الثالث اراد بالبطلان انه يؤول اليه عند الاعتراض
الاولياء لها اذا زوجت نفسها من غير كفو عند بعضهم ومنعوا الثاني واجراه على عمومه اما اولا فلانه صدر الكلام
اي وهو من كلمات الشرط العامة واما ثانيا فلانه اكده فقال ايما وهي من المؤكدات المستعملة بافادة العموم
انهم واما ثالثا فلانه قال فنكاحها باطل رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء وذلك انهم يؤكد قصد العموم
واما رابعا فلانه اكد البطلان بذكره ثلثا وفيه نظر اذ لا مدخل لهذا التاكيد في ارادة العموم قالوا ولا يمكن
حمله على الصغيرة لانه حكم بالبطلان وعقد الصغيرة من دون اذن الولي موقوف على اجازة الولي ولا
على الامة لقوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها والمهر للامة بل لسيدها وعلى المكاتبة لانها
بالنسبة الى جنس النساء نادرة ولفظ ايما امرأة من اقوى صيغ العموم ومن القبيح في لغة العرب اطلاق
لفظ العام على النادر جدا ويمنع صحة الاستثناء بحيث لا يبقى الا الاقل النادر من المستثنى عنه واما
حمل البطلان على الصيرورة اليه فبعيد ايضا لان مصير العقد الى البطلان نادر والتعبير باسم الشيء عما يؤول
اليه انما يصح اذا كان المال اليه قطعا كما في تسمية العصير خمرا ولان قوله فان اصابها فلها المهر بما
استحل من فرجها يعطي فساد العقد فانه لو كان صحيحا لكان المهر بالعقد لا بالاستحلال به وفيه نظر
اذ يمكن الجواب بان قوله بدون اذن وليها يعطي بثبوت الولاية عليها وهو ظاهر في الصغيرة والامة
والمكاتبة والمهر وان كان للسيد فانه لما كان بواسطة الامة صح اضافته اليها فقد يضاف الشيء
الى غيره بادنى ملابسة كما يقال لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك ومعنى البطلان عدم ترتب الحكم
عليه ونكاح الصبية والامة والمكاتبة لما كان موقوفا على اذن الولي لم يترتب عليه بانفراده وكان
كالباطل المسئلة السابعة قولهم لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل حمله ابو حنيفة على القضاء
والنذر ومنعه الباقون لانه نفي على نكرة فيكون للعموم ولا يسبق منه الى الفهم الا الصوم الاصل
الشرعي وهو الفرض او التطوع والتطوع غير مراد فلم يبق الا الفرض الذي هو ركن في الدين وهو
صوم رمضان واما القضاء والنذر فانما يجبان باسباب عارضة فكانا كالنادرة لا يفهم من اطلاق
الصوم كما لا يفهم من قولنا اكرم اقرباي اقارب البيت دون البنت فعينه انه محمول على الاب وذكره

لندوره
المسئلة الثامنة قولهم
من ملك ذا رحم محرم عليه عتق عليه قال الشافعي

الباقون لان ظهور وروده لتاسيس قاعدة وتمهيد اصل في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على حرمة
الرحم قوى الظهور في قصد التعميم لكل ذي رحم محرم وذلك يمنع من التاويل بالحمل على الاب دون غيره
للمبادرة بكونه على عمود النسب عنه هو على حاشيته من الاحكام وهو يوجب اختصاصه بالتنصيص على
اظهار الشرف قربه فلو كان القصد الاب دون غيره لما عدل عن التنصيص عليه الى ما يعمه وغيره مما
من اسقاط حرمته فانه لو قال لعبده اكرم الناس وقصد ابويه خاصة كان مستهجنا ولانه يلزم منه
الالتباس المسئلة **التاسع** قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي
القربى تاول علماؤنا ذوى القربى بالامام خاصة القائم مقام الرسول بعده لنقل ورد عن
الائمة عم وقال ابو حنيفة المراد بهم من كان محتاجا من ذوى القربى فاعتبر الحاجة مع القرابة ثم جوز
حرمان ذوى القربى مع انتفاء الحاجة وقال اصحاب الشافعي هذا التخصيص باطل لا يحتمله اللفظ
لانه اضافة المال اليهم بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة و
ابو حنيفة الغى القرابة المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة هو مناقضة للفظ لا تاويل له ويمنع التناقض
لانه نوع تخصيص بالقرينة فان ذكره في اعطاء المال مقارنا للمساكين يدل على اعتبار الحاجة المسئلة
العاشر قوله عم فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية بنصف العشر ذهب الفقهاء الى انه
يحتاج به في ايجاب العشر صدقة لا تفصيل ما يجب لاحتمال ان يكون كل منهما مقصودا لامكان الجمع بينهما

الباب الثالث

في المنطوق والمفهوم وفيه مباحث **الاول** في الماهية قال بعضهم المنطوق
ما فهم من اللفظ في محل النطق مع انه لا يقال فيها انها بدلالة المنطوق واحترز بعضهم من الثاني بان قال
المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا في محل النطق كما في وجوب الزكوة المفهوم من قوله عم في الغنم
السائمة زكوة وكتحريم التافيف من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والوجه ان يقال المنطوق هو ما دل اللفظ
عليه بصريحه دلالة اولوية والمفهوم مثل هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهو دائر ويمكن الجواب
بان المفهوم المحدود غير ماخوذ فان الحد الماخوذ في الحد هو الفهم بالمعنى المتعارف عند الناس البحث
الثاني في الاقسام دلالة غير المنطوق وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه اما ان يكون
مدلوله مقصودا للمتكلم او لا والاول اما ان يتوقف صدق المتكلم عليه او صحة الملفوظ به اولى ويسمى
الاول دلالة الاقتضاء والثاني اما ان يكون مفهوما في محل تناوله قطعا ويسمى دلالة التنبيه والايماء
اولا يكون فيه ويسمى دلالة المفهوم وان كان مدلوله غير مقصود المتكلم فدلالة اللفظ عليه يسمى دلالة

الاشارة

الاشارة فالاقسام اربعة **احدها** دلالة الاقتضاء وهي ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق
المتكلم كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
وقوله لا عمل الا بنية فانه لا بد من اضمار حكم يرد النفي عليه كنفي المواخذة في الاول والصحة في الثاني والفايدة
في الثالث واما الصحة وقوع الملفوظ به اما عقلا مثل واسئل القرية او شرعا مثل اعتق عبدك عني
الثاني دلالة التنبيه والايماء وسيأتي في باب القياس **الثالث** دلالة الاشارة لقوله عم النساء
ناقصات عقل ودين فقيل يا رسول الله وما نقصان دينهن قال يمكث احديهن في قعر بيتها شطر
دهرها لا تصلي ولا تصوم فهذا الخبر سيق لبيان نقص دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع
ذلك لزم منه تساوي ايامهما فانه لو كان زمان الحيض يزيد على اقل الطهر لذكره لانه ذكر شطر الدهر
مبالغة في بيان نقص دينهن وكذا قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين
الرابع المفهوم وهو قسمان مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم في محل السكوت موافقا له في محل النطق
ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه كقوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه كدلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب وكقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك فان كلا منهما يدل على اولوية حكم في الاخر والحكم هنا في محل السكوت اولى منه في محل
النطق وانما يكون كذلك لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام وعرف انه اشد مناسبة
واقتضاء للحكم في محل السكوت من اقتضائه في محل النطق كما في انه تحريم التافيف حيث عرف ان القصد كف
الاذى عن الوالدين وان اذى الضرب اشد فكان التحريم اولى ولو قطع النظر عن ذلك لم يجب التعدية فان
الملك قد يامر بقتل والده اذا عرف انه ينازعه في الملك وينهى عن التافيف حيث لم يندفع محذور المنازعة
بالثاني بل الاول فلا يجب من اباحة اشد المحذورات اباحة اضعفها ولا من تحريم الاضعف تحريم الاشد
والثاني مفهوم المخالفة وهو ما يكون الحكم في محل السكوت مخالفا له في محل النطق ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام
عشرة **احدها** تقييد المطلق بالوصف كقوله عم في الغنم السائمة زكوة **الثاني** مفهوم الشرط مثل ان دخل
الكرمه **الثالث** مفهوم الغاية فلا تقربوهن حتى يطهرن **الرابع** مفهوم انما كقوله عم انما الاعمال بالنيات
الخامس التخصيص بالاوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر كقوله في السائمة زكوة **السادس** مفهوم اللقب كتخصيص
الاشياء الستة في الذكر بتحريم الربوا **السابع** مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام
وهو قريب من مفهوم اللقب **الثامن** مفهوم الاستثناء لا عالم في البلد الا زيد **التاسع** تعليق الحكم بعدد خاص

لتخصيص حد الزاني بمائة **العاشر** مفهوم حصر المبتدأ في الخبر العام زيد وصديق عمرو البحث **الثالث** في ان
مفهوم الموافقة حجة اتفق العلماء عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية
فان السيد لو قال لعبده لا يظلم احد منهم كل عاقل منعه عن الظلم بازيد منها وكذا لو قال لا تقل له اف فهم
تحريم ما فوقه وكان ان ذلك حجة في تحريم الظلم بحبة والتافيف لدلالة اللفظ عليه بكونه حجة في تحريم الظلم
بازيد والضرب اولى لقوة الدلالة فيهما والمنكر لذلك مكابر ثم اختلف القائلون بكونه حجة في انه حجة
من باب القياس او من فحوى اللفظ والحق الثاني لوجوه **احدها** ان العرب وضعت هذه الالفاظ للمبالغة
في تاكيد ثبوت الحكم في محل السكوت وهو افصح من التصريح وكان دلالة اللفظ في محل التصريح لفظية
باعتبار فهم منه وههنا اولى فان دلالة قولنا فلان يؤتمن على الف قنطار على انه يؤتمن على دينار من
قولنا انه يؤتمن على دينار **الثاني** لا يشترط في القياس كون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة
من حكم الاصل اجماعا وشرط هذا النوع الاسد به فلا يكون قياسا **الثالث** الاصل في القياس لا يمنع
اندراجه في الفرع وكونه جزء منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما يتوهم انه اصل فيه جزءا مما
يتوهم انه فرع كالوبناه عن اعطاء حبة فانه يدل على امتناع اعطاء دينار فما زاد والحبة ما علم فيه[2] ٢ جزاء مما يتوهم انه فرع كالو نهاه عن اعطاء حبة فانه يدل على امتناع اعطاء دينار فما زاد والحبة داخلة فيه صح
الرابع كل من خالف في القياس اثبت هذا النوع حجة عدا داود الظاهري ولو كان قياسا لوقع فيه الخلاف
الخامس انا نقطع بالتعدية قبل شروع القياس فلا يكون منه احتج الاخرون بانا لو قطعنا النظر عن المعنى
الذي سبق له الكلام من كف الاذى عن الابوين وعن كونه في الشتم والضرب اشد منه في التافيف لما حكم
بتحريم الضرب والشتم اجماعا فالتافيف اصل والضرب فرع ودفع الاذى عليه والتحريم حكم ولا معنى للقياس
الا بجامع بهذه الاربعة وسموه قياسا جليا لان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتافيف
والجواب كون المعنى ثابتا وكونه اولى في محل السكوت سقط تحقق الفحوى فلا يجب ان يكون قياسا
ولا منافاة بين تحقق المعنى والفحوى واعلم ان هذا النوع من المفهوم ينقسم الى قطعي والى ظني فالاول
ما علم فيه المعنى المقصود واولويته في محل السكوت كاية التافيف والثاني ما كان احدى هذين ظنيا
كقوله تعالى في كفارة قتل الخطاء فتحرير رقبة مؤمنة فان وان دل على وجوب الكفارة في قتل العمد
لانه اولى بالمؤاخذة الا انه ليس قطعيا لامكان ان لا يكون عليه ان يكفر في الخطاء والمؤاخذة كقوله عم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان والمراد فيه رفع المؤاخذة بل نظر المخاطب بايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره
ولهذا سميت كفارة وجناية العمد فوق جناية الخطاء ولا يلزم من كون الكفارة مسقطة لاثم اضعف الجنايتين

لا يكون مسقطة

ان يكون مسقطة لاثم اقويهما البحث **الرابع** في مفهوم المخالفة قد سبق الخلاف في ان ربط الحكم
باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله عم في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفيها عن غير السائمة ام لا وذكرنا
الحجج من الطرفين وكذا البحث قد سبق في مفهوم الشرط والغاية واحاد الاوصاف الطارية ومفهوم
اللقب والاسم المشتق لتقريره من مفهوم اللقب والعدد الخاص ومفهوم الاستثناء اذ حاصل الحجج
الى ان الاستثناء من النفي اثبات فان بعضهم قال في قولنا لا علم الا زيد لا يقتضي ثبوت العلم له بل
اخراجه عن نفي العلم وقد سلف تحقيقه واما مفهوم حصر الخبر في المبتدأ كقولنا العالم زيد وصديقي عمرو
وقوله عم انما الاعمال بالنيات فذهب جماعة من المتكلمين والحنفية والقاضي ابو بكر الى انه لا يدل على
الحصر وقال الغزالي وجماعة من الفقهاء انه يدل واختلف بثبوت الدلالة فقال بعضهم انه منطوق وقال
الاخرون انه مفهوم احتج الاولون بانه لو افاد الحصر لام فادة العكس لانه فيهما ليس للجنس ولا للمعهود
معاين لعدم القرينة لانه لو كان لكان التقديم بغير مدلول الكلمة وليس كذا اذ ليس فيه سوى تقديم
الصدري احتج الاخرون بانه لو لم يكن دالا على حصر الاعمال في المنوية والعالم في زيد والصديق في
لكان المبتدأ اعم من خبره فيكون كاذبا كما لو قال الحيوان انسان لتعذر الجنس والعهد فوجب جعل المعهود ذهني
بمعنى الكامل والمنتهي واعترض بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام للعهود حتى يصير التقدير كل
بنية وهو ممنوع بل هي ظاهرة في البعض والتقدير بعض الاعمال بالنية وبعض العالم زيد وبعض صديقي
عمرو فاذا هو المعهود ذهني وذهني مثل اكلت الخبز وايضا يلزمه زيد العالم لزيد لقرينة متقدم كان خطاء
ايضا لاستقلال اللام بالتعريف وان لم يذكر زيد لكونه خبر المبتدأ ووجوب استقلال الخبر بالتعريف
عند كونه معرفة واستلزام ذلك وجوب استقلال اللام بالتعريف منقطعا وبهذا الاستقلال
يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه على تقدم قرينة زيد الفصل **السابع** في الافعال
وفيه مباحث **البحث الاول** في عصمة الانبياء عم اما قبل البعثة فذهب الامامية كافة الى وجوب
عصمتهم من كل ذنب صغيرا او كبيرا على سبيل العمد او السهو والتاويل لانه لو وقع منهم شيء من ذلك سقط
محلهم من النفوس وانحطت درجتهم واوجب ذلك نقصهم والاحتقار بهم والنفرة عن اتباعهم وعدم
الانقياد الى اوامرهم ونواهيهم وذلك ينافي الغرض من البعثة ويخالف مقتضى الحكمة وخالفهم في ذلك
جميع الفرق واما اكثر المعتزلة فقد جوزوا وقوع الصغاير منهم اما الكباير فقد وافقوا الشيعة على امتناعها
منهم واما الاشاعرة فقال اكثرهم وجماعة من المعتزلة انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا
يمتنع عقلا ارسال من اسلم وكفر لا انتفاء دليل سمعي على عصمتهم عن ذلك ودليل العقل مبني على التحخير

والتقبيح ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى اما بعد النبوة فمذهب الامامية انهم معصومون عن كل ذنب
صغيرا وكبيرا وقع عن عمد او سهو او تأويل لوجوب ذلك قبلها فبعدها اولى واما الجمهور فقد اختلفوا وحاصل
الاختلاف يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز منهم الكفر
الا الفضيلية من الخوارج فانهم قالوا قد وقع منهم ذنوب وكل ذنب عندهم كفر وشرك واما الاعتقاد الخطأ
الذي لا يبلغ الكفر كاعتقاد عدم بقاء الاعراض فمنهم من منعه لكونه منفرا ومنهم من جوزه الثاني ما يرجع
الى التبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق بما يقولونه وجوز بعضهم ذلك في
جهة السهو لا العمد الثالث ما يتعلق بالفتوى واتفقوا على امتناع الخطاء فيه وجوزه قوم على سبيل
السهو الرابع ما يتعلق بافعالهم واختلفوا فيه على اربعة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر عمدا ومنهم
من قال بوقوع هذه الكبائر وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر انه جائز عقلا غير واقع سمعا الثاني قال
الجبائي لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان يأتوا به على سبيل التأويل الثالث قال
بعضهم لا يجوز ذلك عمدا ولا من جهة التأويل لكن على سبيل السهو وهم مواخذون بما يقع منهم على وجه
السهو وان كانت موضوعة عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ بخلاف اتباعهم الرابع قول اكثر
المعتزلة لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة وقد وقعت منهم صغائر عمدا وخطاء وسهوا وتأويلا الا المنفرة كالكذب
والتطفيف وسرقة وهنا قول اخر انه لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما سهوا فقد وقع لكن بشرط
ان يتذكروه في الحال ويعرفوا غيرهم انه سهو والحق ما قلناه من الامامية والاستقصاء مذكور في كتبنا الكلامية
البحث الثاني في معنى التأسي والموافقة والمخالفة لما دل الاجماع والنص على وجوب التأسي بالنبي صلعم في
الجملة وجب معرفة التأسي والموافقة والمخالفة فالتأسي بالنبي صلعم قد يكون في فعل وفي ترك اما في الفعل
فبان يفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل واما في الترك فبان يترك مثل الذي ترك على الوجه
الذي ترك لاجل انه ترك فاتحاد الصورة لا بد فيه ليتحقق التأسي معه فانه لو صلى وصمنا لم يكن متأسيين
واما الوجه فهو الغرض والنية بذلك الفعل ولا بد من اتحاده فكل ما هو غرض في الفعل وجب اعتباره ويدخل
في ذلك نية الوجوب والندب فانه لو صام على وجه الوجوب وصمنا على وجه الندب لم يتحقق التأسي به
وكذا بالعكس ولو انتفى الغرض المخصوص في الفعل لم يجب اعتباره فانه لو ازال النجاسة لا لاجل التقرب
لم يجب اذا تأسينا به في ازالتها ان ننوي ذلك واذا عرف ان للمكان او للزمان مدخلا في الغرض وجب
اعتبارهما كما لو وقف بعرفة وصوم شهر رمضان وصلوة الجمعة والا فلا كما لو تصدق ثم واتفق ذلك
في زمان ما فانه يتحقق التأسي به وان تصدقنا في غير ذلك المكان والزمان اذا اعلمنا انتفاء تعلق الغرض

بهما

بهما وقولنا لاجل انه فعل لانتفاء التأسي بدونه فانه لو اتفق شخصان في فعل واحد ولم يفعل احدهما
لاجل فعل الاخر لم يكن احدهما متأسيا بصاحبه ولو صلى صلعم فصلى مثل صلوته رجلان من امته لاجل انه صلى
يوصف كل منهما انه متأس بالنبي صلعم ولا يوصف كل واحد منهما بانه متأس بالاخر ولا يشترط في التأسي استفادة
التأسي صورة الفعل ووجوبه ممن يتأسى به فانا موصوفون بالتأسي بالنبي صلعم في الصبر على الشدائد والشكر
على النعم اذا فعلنا ذلك لاجل فعله وان لم يستفد صورة ذلك منه لا وجوبه ولا يمتنع ان يفعل ذلك لانه عليه
فعله لعلمنا بوجوبه او حسنه عقلا وقال ابو علي بن خلاد ان الفعل الذي وقع التأسي فيه يجوز ان يكون حسنا
من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني اذا لا شئ الى بيعه للتعبد بدينه فتبعه مسلم ليرد وديعة كانت عنده في البيعة
كان متأسيا به والشيء حسن من المسلم وقبيح من النصراني واعترضه ابو الحسين بانتفاء التأسي مع اختلاف الاغراض
وقال ابو عبد الله البصري ينبغي اعتبار المكان الذي وقع الفعل فيه الا ان يدل دليل على عدم اعتباره ولا بد منه
عندي وقال قاضي القضاة ان اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسي لفوات الزمان واستحالة اجتماع شخصين
في مكان واحد في زمان واحد واعترضه ابو الحسين بان هذا انما يمنع من اعتبار زمان معين ولا يمنع من اعتبار
مثل الزمان كما في وقت صلوة الجمعة ولا يمنع من اعتبار المكان في زمان اخر ولا من اعتباره واذا كان ممتنعا لم نعتبر
والواجب اعتبار الزمان والمكان يجب الامكان اذا علم دخولهما في الاغراض وفيه نظر فان الغرض ان تعلق
بالزمان وما ثله لم يكن للزمان المخصوص مدخل في الغرض وكذا المكان الممتنع وقال قاضي القضاة
لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم امكان ضبطه اعترضه ابو الحسين لوجوب اعتباره يجب الامكان
اذا علم دخول ذلك في الاغراض واما اتباع النبي صلعم قد يكون في القول بان يصير الى مقتضاه من وجوب
او ندب او حظر لاجل قوله وفي الفعل وفي الترك بانه لا يتأسى به ويمكن ان يقال اتباع النبي صلعم هو المصير
الى ما يعمله بانه على الوجه الذي تعبدنا به ويدخل فيه القول والفعل والترك وانما شرطناه في التأسي
لانه لو صلى فصمنا او صام فرضا فصمنا نفلا او صمنا لا لانه صام لم يكن متبعين واما الموافقة فقد
يكون في المذهب بان يتشاركا فيما سبب الموافقة اليه فاذا قيل وافق فلان فلانا في الرؤية جاز ان
يختلفا في السبب بان يعتقد احدهما انه يرى بهذه الحاسة والاخر انه يرى بحاسة سادسة بعينه
ان يتفقا في مطلق الرؤية لان النسبة وقعت فيها اما الموافقة في انه يرى بهذه الحاسة افاد الاشتراك
في الرؤية بهذا الخبر ولا يشترط في الموافقة في المذهب اصالة احدهما وتبعية الاخر وقد يكون في الفعل
بان يتشاركا في صورته ووجوبه فان المصلي نفلا لا يوافق لصائم وكذا المصلي نفلا لا يوافق المصلي فرضا وفيه
نظر فان الموافقة من المأمور الاضافية فيصدق وان اختلفا في الوجه للتشارك في الصورة كما لو بعث

الموافقة فقيل قد وافقه في صورة الفعل فانه لا يقتضي التشارك فلذا في المطلق الان يعني بالموافقة
المطلقة الموافقة الكلية لجميع الاعتبارات لكن تلك احد انواع مطلقة الموافقة ولا يشترط في الموافقة
هنا ايضا اصالة احدهما وتبعية الاخر واما المخالفة وقد يكون في القول وهي العدول عما اقتضاه القول
من اقدام او احجام وفي الفعل وهي العدول عن امتثال مثله اذا وجب امتثال مثله واذا لم يجب لم يقل التارك
انه خالف ولهذا لا يصدق في حق الحايض بترك الصلوة انها مخالفة لا يقال فيجب ان يكون ترك ذلك
الفعل مخالفة للدليل الدال على وجوب المشاركة في الفعل ولا يكون مخالفة في الفعل لانا نقول انه لا يجوز
لان الدليل اذا دل على وجوب مشاركته عم في فعله فاي فعل فعله كان دليلا على وجوب مثله علينا
فصح ان يوصف من لم يفعل بانه مخالف **البحث الثالث** في ان فعله عم هل يدل على حكم في حقنا ام لا اما
ما كان من افعال الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا خلاف في انه على الاباحة بالنسبة اليه
والى الامة واما ما هو من خواصه عم فلا يدل فعله على التشريك بيننا وبينه اجماعا كاختصاصه بوجوب الوتر
والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير لنسائه واباحة الوصال والاصطفاء ودخول مكة بغير احرام والزيادة
في النكاح على اربع الى غير ذلك مما ثبت انه من خواصه واما ما وقع بيانا لنا فهو دليل اجماعا وذلك
اما بصريح لقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واما بقراين الاحوال كما اذا ورد
لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد منه المقيد ولم يبينه قبل دعوى الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة
فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا لئلا يكون مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة اليه كقطعه يد السارق
بيانا لقوله تعم والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والبيان تابع للمبين في وجوبه وندبه واباحته
واما ما عدا ذلك من افعاله فاما ان يظهر فيه قصد القربة اولا والاول اختلفوا فيه فذهب قوم الى
انه محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا وبه قال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة
وابو علي ابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقله المرتضى عن مالك وقال امام الحرمين انه
للندب وهو محكي عن الشافعي وقال اخرون انه للاباحة وهو منقول عن مالك وقال البصري واكثر
المعتزلة والسيد المرتضى بالوقف واما ان ما لم يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم
فيما ظهر فيه قصد القربة الا ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد والوقف والاباحة اقرب وبعض
من جوز المعاصي على الانبياء قال انها على الحظر والحق عندي ان ما ظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو مطلق الترجيح في حقه وحقنا وما لم يظهر فيه قصد القربة فهو للقدر المشترك
بينهما وبين الاباحة وهو رفع الحرج عن الفعل اما مع ظهور القربة فلانها لا تنفك عن احد قيدي الوجوب

والندب

والندب والمشترك بينهما هو مطلق الترجيح ولا دلالة للاعم على الاخص وهو كل واحد من القيدين مشكوك
فيه وليس احدهما اولى من الاخر واما اذا لم يظهر قصد القربة فانه لا ينفك عن احد القيود الثلثة الوجوب
والندب والاباحة والمشترك هو مجرد رفع الحرج ولا دلالة على الخصوصيات فالمتيقن هو المشترك
وكل واحد من الخصوصيات مشكوك فيه في حقه عم واما في حقنا فلان النبي صلعم وان كان قد اختص
بامور لكنها بالنسبة الى الاحكام نادرة وحمل المجهول على الاغلب اولى من حمله على النادر فكانت المشاركة
اظهر احتج القائلون بالوجوب بوجوه **احدها** قوله تعم فليحذر الذين يخالفون عن امره وقد تقدم
ان الامر حقيقة في الفعل والتحذير عن مخالفة فعله يقتضي وجوب موافقة فعله **الثاني** قوله تعم لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وجه الاحتجاج به بعكس النقيض من لم يتاسا به لم يكن راجيا
لله واليوم الاخر وهذا توعد وزجر **الثالث** قوله تعم فاتبعوه امرنا بالمتابعة والامر للوجوب والمتابعة
هي الاتيان بمثل فعله **الرابع** قوله تعم قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دل على ان الاتباع
لازم للمحبة والمحبة واجبة بالاجماع ولازم الواجب واجب **الخامس** قوله تعم وما اتاكم الرسول فخذوه
واذا فعل فقد اتانا بالفعل فيجب اخذه والعمل بمثله **السادس** قوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول
اوجب طاعته عم والاتيان بمثل فعله لاجل انه فعله طاعة له فكان واجبا **السابع** قوله تعم فلما قضى
زيد الى قوله لكي لا يكون على المؤمنين حرج بين انه انما زوجه بها ليكون امته مساوية له وهو المطلوب
الثامن روي عن الصحابة انهم خلعوا نعالهم لما خلع النبي صلعم نعليه ففهموا وجوب المتابعة له في فعله صلعم
واقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بذلك **التاسع** روي انه صلعم امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ
فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج الى العمرة ولم تفسخ ففهموا ان حكمهم حكمه والنبي صلعم لم ينكر عليهم ولم يقل
ان حكمي مخالف لحكمكم بل بين عذرا يختص به التخصيص **العاشر** روي انه عم نهى الصحابة عن الوصال
في الصوم وواصل فقالوا لم نهيتنا عن الوصال في الصوم وواصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند
ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما فهموا من مشاركته في الحكم واعتذر بعذر يختص به **الحادي عشر**
روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصايم فقال لها الا تقولين لهم اني اقبل وانا صايم ولولا وجوب
اتباعه في افعاله لم يكن لذلك معنى **الثاني عشر** سالته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال فقال لها اما انا
فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا وجوب متابعته لما حسن هذا الجواب **الثالث عشر**
روي انه امر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج
ويذبح ويحلق ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك **الرابع عشر** الاجماع على وجوب

متابعته فان الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عايشة فعلته انا ورسول الله صلعم
فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فاجاهم انما كان لتعلم فقد اجمعوا هنا على ان مجرد الفعل للوجوب وخلع
خاتمه فخلعوا وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت
رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك ٢ الاحتياط يقتضي حمل الشيء على اعظم مراتبه لانه يتضمن دفع ضرر
الخوف عن النفس بالكل ودفع الخوف واجب واعظم مراتب فعل الرسول صلعم ان يكون واجبا عليه
وعلى امته فوجب حمله عليه الثاني عشر يجب تعظيم الرسول صلعم في الجملة وايجاب الاتيان بمثل فعله تعظيم له
بدليل العرف والتعظيمان يشتركان في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر المشترك فيكون ورود الشرع
بايجاب ذلك التعظيم يقتضي وروده بان يجب على الامة الاتيان بمثل فعله الثالث عشر افعاله صلعم
يقوم مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه
محمولا على الوجوب كالقول الرابع عشر ما فعله النبي صلعم حق وصواب وتركه الحق والصواب يكون خطا
باطلا وهو ممتنع ٢ فعله يحتمل ان يكون واجبا وان لا يكون واجبا واحتمال وجوبه اظهر من احتمال عدم وجوبه
لان الظاهر من حال النبي صلعم انه لا يختار الا الاكمل والواجب اكمل واذا كان واجبا وجب اعتقاد مشاركة
الامة له العشرون كونه نبيا يقتضي وجوب الاتباع والانقياد عنه الحادي عشر العقل اكد من القول في الدلالة
عن سفر الفعل ولهذا كان النبي صلعم يحقق امره بفعله كما فعله في الحج والصلوة فاذا افاد الامر الوجوب
كان في الفعل اولى بذلك والاعتراض على الاول بالمنع من كون الامر حقيقة في الفعل وقد تقدم
لكنه حقيقة في القول اجماعا فليس حمله على الفعل اولى من حمله على القول سلمنا لكن لا يمكن حمله على الفعل
لتقدم ذكر الدعاء والمخالفة تمتنع من حمله عليه فان القايل لو قال لغيره لا تجعل دعائي كدعاء غيري
واحذر مخالفة امري فهم القول دون الفعل ولانه قدم به القول اجماعا فلا يجوز حمله على الفعل لامتناع
حمل المشترك على معانيه جميعا سلمنا لكن الضمير في امره عايد الى الله تعالى لانه اقرب اعترضه ابو الحسين
بان القصد الحث على اتباع الرسول صلعم لان قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا
حث على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب بقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فعلم ان المراد امر الرسول
واجيب بان عود الضمير اليه تعالى مؤكد لهذا الغرض ايضا لانه لما حث على الرجوع الى اقوال الرسول صلعم
حذر عن مخالفة امره تعالى فكان مؤكدا للحث على المتابعة سلمنا لكن لم قلت ان عدم الاتيان بمثل
فعله مخالفة لفعله لا يقال المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير ان يفعل مثل فعله فمخالفته ان
لا يفعل مثل فعله وهو يصدق مع فعل الضد وعدم الفعل ولان المعقول من المختلفين انهما اللذان لا يقوم

احدهما مقام

احدهما مقام الآخر وهو متحقق في الوجود والعدم فانه لا يقوم احدهما مقام الآخر البتة لانا نقول انها في الاصل
وان كانت كذلك لكنها في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا لا يسمى اخلال الحايض بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هو عبارة
عن عدم الاتيان بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل الرسول مخالفة الا اذا
دل فعله على الوجوب وانما بيننا ذلك بهذا لزم الدور وفيه نظر فانه ليس من شرط المخالفة وجوب الفعل ولهذا
يصدق في المندوب بل وفي جميع الاحكام والتام يوصف فعل الحايض بمخالفة المسلمين لاشتماله على وصف
ذم مع ان تركها من فعل المسلمين لان حكمه نعم في حقها ذلك بل الوجه ان يقال الممنوع منه انما هو المخالفة
في الواجب لا مطلق الفعل فالاستدلال به على الوجوب دور وعلى الثاني ان التأسي هو الاتيان بمثل
فعل الغير على وجهه لا مطلقا فليس مطلق فعل الرسول سببا للوجوب في حقنا فانه فعله قد لا يكون واجبا
فلو فعلناه واجبا لم يكن تأسيا وقال ابو الحسين انه ليس تهديدا لان الانسان قد يرجو المنافع كما يرجو
دفع المضار ولو كان تهديدا لدل على وجوب التأسي وقد بينا ان التأسي في الفعل هو ايقاعه على الوجه
الذي اوقع عليه فالاية تدل على ما نقول قال وقد قيل ان قوله لكم ليس من الفاظ الوجوب ولو دل على الوجوب
لقال عليكم واعترض بان لا يصح الاستدلال بذلك على نفي الوجوب لان معنى قولنا لنا ان نفعل كذا هو
انه لا خطر علينا في فعله والواجب ليس بمحظور الفعل وفيه نظر فان المعترض منع من الاستدلال به على
الوجوب ولم يستدل به على نفيه وعلى الثالث انه لو لم يفد قوله فاتبعوه العموم سقط الاستدلال وان
افاده فنقول ان لا يكون ذلك الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد فيه عدم الوجوب فالحكم بالوجوب
يناقضه فلا يكون متحققا ونمنع كون هذا الامر للوجوب سلمنا لكن صريحه اتباع شخصه وليس مرادا
والاضمار بالفعل والقول معا باززيادة خلاف الاصل مع اندفاع الضرورة بدونه وليس احدهما اولى بل
القول للاجماع عليه والخلاف في الفعل كيف والمتابعة في الفعل انما يجب في الفعل الواجب لا مطلق الفعل
وعلى الرابع بذلك ايضا وفيه نظر لدلالتها على وجوب المتابعة لما ثبت من الامر للوجوب وانما يتحقق
اما او لا فلعدم دليل التخصيص ببعض الافعال ويلزم منه الاجمال واما ثانيا فلان المفهوم من المتابعة
المطلقة الموافقة في كل الافعال واما ثالثا فلان المراد ايجاب طاعته وانقياد العباد الى امتثال امره
خرج عنه المندوب وما ليس بواجب بدليل منه صلعم فيبقى الباقي على الاصل وعلى الخامس بالمنع من كون
فعله اتيانا لنا لمقابلته قوله وما نهاكم والثاني بالقول فكذا الاول ولان الاتيان انما يتأتى في القول
لانا نحفظ وامتثاله يصير كانا اخذناه وكانه صلعم اعطاناه وفيه نظر لان الترك كالفعل في صحة المقابلة
بالفعل في النهي وانه لا منافاة بين الامر بالامتثال في المأتي به فعلا كان او قولا والانتهاء اذا نهي

بالقول والاتيان قد يكون في الترك وبامتثال ما نصير كاننا اخذناه وعلى السابع بان الطاعة هي الاتيان
بالمامور او المراد على اختلاف الرايين ونحن لا نسلم ان مجرد فعل الرسول صلعم يدل على انا امرنا بمثله واريد منا
مثله فانه نفس المتنازع وعلى الثامن بان غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب
والاباحة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعلى التاسع بالمنع من انهم فعلوا
ذلك وجوبا ويمكن ان يكونوا لما سمعوا قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد وراوه انه قد خلع نعله ظنوا ان لبسه
غير مباح لانه لو كان مباحا لما تركه بالمسنون في الصلاة عليه السلام قال لهم لم خلعتم فقالوا لانك خلعت فقال
ان جبرئيل اخبرني ان فيها اذى هذا دل ذلك على انه ينبغي ان يعرفوا الوجه الذي اوقع عليه فعله ثم يتبعوه
وهذا هو قولنا ولانه دليل لنا لان انكاره يدل على ان متابعتهم في مطلق فعله ليست واجبة الا مع علم الوجوب
وعلى العاشر بان فهم المتابعة انما كان لقوله صلعم خذوا عني مناسككم فلما خالفهم سألوه عن السبب على ان فيه نظر من وجوه
احدها الاجماع على الاشتراك في الحج بينه وبينهم فسالوه عن المخالفة الثاني انهم اتفقوا على الاحرام وامرهم بفسخ
الاحرام دونه فسألوه عن المخالفة الثالث سألوه لتجويز الفسخ او لكونه من خواصهم الرابع سألوه عن سبب
المخالفة وليس فيه دلالة على وجوب الموافقة وعلى الحادي عشر بانهم امروا بالصوم وصام معهم فظنوا
ان فعله بيان للواجب فبين لهم الاختصاص به وانكر عليهم الموافقة ولان الوصال لم يكن واجبا عليهم بالاتفاق
بل غايته انه كان مباحا ووجوب المتابعة فيما كان اصله غير واجب ممتنع بل ظنهم انما كان في مشاركته في
اباحة الوصال ونحن نقول به وعلى الثاني عشر بذلك ايضا والحكم فان فيه نظر فان عبادتهم الكل من كل عبادتهم
فلما سألوه عن القبلة هل تبطل الصوم وتنقضه فاجابهم بانه يفعلها ولو انتقضت العبادة كان
اولى بالامتناع منهم وعلى الثالث عشر بعدم دلالته على وجوب بل اشعر في حقهم ولا غيره ولعل ارادته
الكفاية في الكمال لا في الوجوب والحكم فيه نظر فان استظهارهم في التطهير ابلغ من غيره واذا اكتفى فيه
بما ذكر فغيره اولى وعلى الثالث عشر بان فعله صلعم وقع بيانا للقول خذوا عني مناسككم ولا خلاف في وجوب
اتباعه فيه اذا ورد بيانا لخطاب سابق وهو ابلغ دلالة من القول المجرد عن الفعل لانه يدل بالمشاهدة على
المقصود والحكم فان وجوب التحلل وقع مستفادا من امر النبي صلعم لهم بذلك وغير انهم كانوا ينتظرون
ايجاز وعادته لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان ينسخ الله عنهم الامر بالتحلل ولذا
ساكانوا فيه من الحج فلما تحلل عليه السلام من ذلك فتحللوا وعلى الرابع عشر بالمنع من استناد الاجماع
الى فعله صلعم بل الى قوله اذا التقى الختانان وسوال عمر لعائشة انما كان ليعلم ان فعله صلعم هل وقع موافقا
لامر ام لا وخلع الخاتم مباح فلما خلع احبوا موافقته لا لاعتقادهم وجوبه عليهم وتقبيل الحجر فاجيب

على النبي صلعم

على النبي صلعم ولا على غيره اقصى ما في الباب ان فعله صلعم يدل على ترجيحه من غير وجوب وهو متفق عليه
وعلى الخامس عشر ان الاحتياط ان يحمل الفعل على الوجوب اذا دلت الدلالة عليه فاذا لم تدل من ضرر ترك
والخطر حاصل في اعتقاد وجوبه لانا امنا ان يكون غير واجب فنكون مقدمين على اعتقاد لانا امنا ان يكون
جهلا ولان الاحتياط انما يكون القول به لو خلا عن احتمال الضرر قطعا وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل
حراما على الامة اعترض بانه لو غم الهلال ليلة الثلاثين من رمضان احتمل ان يكون يوم الثلاثين يوم العيد
ومع ذلك يجب صومه احتياطا وان احتمل تحريمه بل الحق ان اولوية الاحتياط انما هي لما ثبت وجوبه
كالصلاة المنسي تعيينها او كان الاصل وجوبه كصوم الثلاثين اما ما عساه ان يكون واجبا وغيره فلا وما نحن
فيه كذلك حيث لم يتحقق فيه وجوب ولا الاصل وجوبه وعلى السادس عشر بالمنع من كون الاتيان بمثل فعل العظيم
تعظيما له ومن كون تركه اهانة بل قد يكون تعاطي الانسان بمثل فعل الغير خطأ من قدره واستخفافا به
يمنع من العبد الجلوس على سرير سيده والركوب على مركبه ولو فعله استحق الذم ثم لو كانت متابعته في افعاله
موجبة لتعظيمه وتركها موجب الاهانة اوجب متابعته عند ما اذا ترك بعض ما يعتقده به من العبادات
بسبب تركه وهو خلاف الاجماع وفيه نظر اذا الامر ورد باتباعه صلعم وترك المخالفة والموافقة بان يكون
في شيء ونحن في اخره وهذا يقتضي كون الاتيان بجميع ما فعله تعظيما له ومبالغة في الامساك بالتبعية
والانقياد الى الطاعة بخلاف جلوس العبد على سرير مولاه لانه الذي يمتاز به المولى عنه وليس البحث
في الفعل الذي تعبد لنا فيه بشيء بل فيما جعلنا حاله بخلاف تركه على الله لما تعبدنا الاتيان به وعلى ... بانه
لا يلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يقتضيه القول ولهذا فان الخطاب القولي يقتضي
وجوب الواجب ولا كذا الفعل وعلى السابع عشر بتسليم كونه حقا وصوابا بالنسبة اليه لان حكم امته حكمه
وعلى التاسع عشر بان يكون الواجب اكثر لا يقتضي كون جميع افعاله واجبة بل اغلب افعاله صلعم غير الواجب
من المندوب والمباح فليس حمل فعله على النادر اولى من حمله على الغالب وعلى الثامن عشر انه على تقدير
مشاركتنا له في الفعل ولو ثبت في ذلك بيقين لكان انما يحصل لو لم يجب علينا مثل ما وجب عليه
فاذا لم يعلم انما فعله واجب عليه ينتفي كونه غير واجب علينا وعلى التاسع عشر بان الفعل اكد في الابانة من صيغة
الفعل من القول وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون ادل عليه من الامر احتج القائلون بالندب بوجوه
احدها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة واقل درجاتها الندب
فيحمل عليه اخذا بالمتيقن **الثاني** الظاهر من افعاله صلعم انها لا تكون الا حسنة وهي لا تخرج عن الواجب والندب
وحمله على الندب اولى لانه الغالب من افعاله **الثالث** تطابق اهل الاعصار على الاقتداء في الافعال بالنبي صلعم

وهو يدل انعقاد الاجماع على انه بقيد الندب **الرابع** فعله صلعم ليس راجح العدم لامتناع الذنب منه ولا تساويه والا كان عبثا فتعين رجحان الوجود ولما انقسمت افعاله الى واجبة ومندوبة والقدر المشترك هو رجحان الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فاثبتنا الرجحان المطلق مع عدم الوجوب والاعتراض على الاول بعدم ان التاسي هو ايقاع الفعل على وجهه فلو فعله واجبا او مباحا وفعلناه ندبا لم يحصل التاسي وعلى الثاني بالمنع من عمومه الندب في افعاله بل المباح وعلى الثالث انا لا نعلم انهم استدلوا بمجرد الفعل استندوا معه الى قرائن اخر وعلى الرابع ما فعل المباح ليس عبثا لاشتماله على منفعة ما خرج والعبث الخالي من الغرض احتج القائلون بالاباحة بان الذنب لا يصدر عنه فينحصر فعله في الواجب والندب والمباح وهي مشتركة في رفع الحرج فيجب تحققه والزائد عليه مشكوك فيه والاصل عدمه عملا بالاستصحاب فقد ثبت انتفاء الحرج قطعا وانتفاء الرجحان ظاهرا فيكون مباحا الا ما دل الدليل على وجوبه او ندبه واذا كان مباحا ظاهرا فحقه كان كذلك في حقنا لعدم التاسي والاعتراض ما تقدم على انه التاسي مع انا نعول به فيما لم يظهر فيه قصد القربة احتج القائلون بالوقف بان فعله متردد بين ان يكون خاصا به وغير خاص والثاني متردد بين الاحكام الثلثة ولا منعه الفعل يدل على احدها بخصوصيته وليس البعض اولى فيجب الوقف والاعتراض ان اراده بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم دليل عليه فهو حق وان اراد به ان الثابت احدها لكنا نتوقف في تعيينه فخطا لان ذلك يستدعي دليلا وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شي مطلق الترجيح مع ظهور قصد القربة وعلى نفي الحرج مطلقا مع عدم ظهوره البحث **الرابع** في وجوب التاسي اختلف الناس في ذلك فذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة اليه فعل فعلا على وجه الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا فعله وقال ابو علي بن خلاد تلميذ ابي هشم من المعتزلة انا متعبدون بالتاسي في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وانكر بعض الناس ذلك كله احتج الاولون بوجوه **احدها** قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه متبع في افعاله مقتدى به لم يكن للاية معنى **الثاني** قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله جعل الاتباع لازما للمحبة الواجبة فلو لم تجب المتابعة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وهو حرام بالاجماع وقوله تعالى فاتبعوه وهو متناول افعال النبي صلعم كما يتناول اقواله **الثالث** قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر جعل التاسي من لوازم رجاء الله ويلزم من عدم التاسي

عدم اللزوم

عدم اللزوم وهو كفر ولم يفرق صلعم بين افعال النبي صلعم في المباحة وغيرها **الرابع** اجمعت الصحابة على الرجوع الى افعاله كالرجوع الى الغسل من التقاء الختانين وتقبيل الحجر وغيرهما مما لا يحصى كثرة وهو يدل على ان افعاله لا بد وان يتبع فيها اعترض على الاول بان التاسي في التزويج لا يدل على المتابعة في غيره وعلى الثاني والثالث بمنع العموم فيهما اذ لا عموم فيهما ولهذا الحسن ان يقال لفلان اسوة بفلان في كل شي او شي معين دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما لم يقبل القسمة اليه والى ما ينافيه واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التاسي به في فعل ما ونحن نوجب في الجملة والا فما دل الدليل على التاسي في افعاله كقوله صلوا وخذوا وعلى الرابع المنع من استناد افعالهم الى التاسي بافعاله اما في المباح فالى الاصل واما في غيره من الاحكام فالى قوله الدال عليها والجواب عن الاول لا دلالة في الاية على خصوص المتابعة في ذلك ولولا وجوب المتابعة في الجميع والا لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبي صلعم اباحة ذلك لهم ولا يمكن الاستناد الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل معنى وفيه نظر لان التخصيص ثابت بالتنصيص على هذا الحكم لعدم لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فكيف يعتقد فيشمل هذا العموم وعن الثاني ان المقصود من ايجاب التاسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في جميع الاستناد وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليها او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه موضح وكاشف ولانه لا اظهار فيه بشرف النبي صلعم وقولنا لك اسوة فلان في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس تكرارا خاليا عن الفائدة وقولنا في هذا الشي لا تناقض فيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من التاسي المطلق والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل معين اما اذا قلنا لك اسوة فلان فانه يفيد العموم اذ العرف انما يطلق ذلك اذا كان فلانا يتابعه في افعاله لان ذلك اتباع عام والخطاب مطلق وايضا فانه اذا لم يكن للعموم افاد التاسي به في الجملة وهو المط وعن الثالث بان المشهور الماثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بافعاله صلعم والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على بعض بها احتج المانعون بالاصل وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انما يفيد التاسي به في شي واحد لكونه نكرة واخبار عن الماضي وهو يكفي فيه وقوع التاسي به فيما مضى والجواب ما تقدم من ثبوت التعميم والاصل يخالف الدليل وقد بيناه البحث **الخامس** في جهة العلم بالتاسي اعلم انه لا دلالة عقلية على وجوب مثل ما فعله النبي صلعم علينا ولا نسبة ما لم يعرف وجه فعله اما العقلية فلانه لو علم بالعقل لعلم وجه وجوبه لامتناع وجوب ما لا يختص لوجه وجوب ويمتنع ان يعلم بالعقل وجوب شي دون اخر الا وقد علم اقترانها بمقتضى وجوب احدها

ولا وجه يعقل لوجوب اتباعه في افعاله الا ان يقال ما يجب على النبي صلى الله عليه وسلم يجب ان يكون واجبا
علينا او يقال اذا لم يتبعه في افعاله ونفر ذلك عنه والوجهان باطلان اما الاول فلانه انما يفيد
بالفعل لانه مصلحة له ولا يعلم وجه كونه مصلحة ليعلم الاشتراك فيه بخلاف المعرفة لان وجه وجوبها
مشارك من العقلاء ولانه لا يجب اشتراك المكلفين في جميع المصالح فانه صلى الله عليه وسلم ابيح له ما لم يبح لنا وحرم
عليه ما لم يجب علينا واما الثاني فلان السؤال حصل بالمفارقة في فعل واحد لزم من حصل بعض وان حصل بالمفارقة
في جميع الافعال فهو باطل لانه لو قال النبي صلى الله عليه وسلم اني متعبد بما في العقل وبادائها او دية اليكم وما عدا ذلك
مصلحة لكم دوني لم يكن في ذلك تنفير ولانا ما ذكرناه على انه لو ثبت ذلك لم يحصل منه كوننا متعبدين
بمثل ما فعله من جهة الفعل لان الذي يمنع هو مفارقته في الجميع لا في البعض فلا بد من دليل غير العقل
لميز لنا بين ما تعبدنا به من افعاله مما لم يتعبد به لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم
الرجوع الى اقواله ولانا لو لم نتبعه في افعاله كنا قد خالفناه ولا يجوز مخالفته صلى الله عليه وسلم لانا نقول الفرق ظاهر
بين الاقوال والافعال فان الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي والخبر والحكم يقتضي ارادة
من خاطب قوما بلغتهم يعني بالخطاب ما عنوه وهذه ليست ثابتة في الافعال ولو كنا متعبدين بالرجوع
الى افعاله لكان الوجه ما تقدم من الامرين ومخالفته نفي ان لا يفعل لما اوجبه علينا او ان يفعل ما نهانا عنه
ونحن نمنع دلالة افعاله على الايجاب علينا ولا نوصف بكوننا مخالفين له صلى الله عليه وسلم فيما اختص به
من العبادات وغيرها واما انتفاء الدلالة السمعية لا مع علم الوجه فلما تقدم في البحث الرابع واعلم ان
جماعة استدلوا على ان افعاله ليست على الوجوب بوجوه الاول الدليل على وجوب مثل فعله علينا فيكون
منفيا وهو غلط فانه لا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول الثاني دليل اتباعنا الافعال هو قوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى فاتبعوه وقد بينا ان التاسي ايقاع ما وقع على الوجه
الذي اوقعه واتباعه انما هو مع اتحاد الوجه اعترضه ابو الحسين بان دليل التاسي والاتباع اقتضى
ما اوقعه على الوجه الذي اوقعه فمن اين ان ما لا يعلم الوجه من غير اعتبار الوجه وهو عدم الدليل وهذا
هو الدليل الاول الثالث اما ان يجب مثل فعله علينا باعتبار الوجه وهو قولنا او من اعتباره فيجب علينا
وان علمنا انه واقعه على وجه الندب وهو باطل بالاجماع بدليل التاسي اعترضه ابو الحسين بتجويز
ان يكون مصلحتنا ان يفعل مثل فعله اذا لم يعلم الوجه واذا عرفنا انه اوقعه على وجه الوجوب كان
فعلنا له واجبا مفسدة ولهذا لو ورد التصريح بالتعبد بذلك لا اتباع لا يقال اذا كنا لو عرفنا انه يفعل
به كان فعلنا لمثله واجبا مفسدة فيجب اذا فعلناه على وجه الوجوب ونحن لا نعلم الوجه الذي اوقعه عليه

ان يكون مفسدة

ان يكون مقدمين على ما يجوز كونه مفسدة لتجويز كونه قد يفعل به لانا نقول ايقاعنا الفعل على الوجه
الوجوب اذا لم نعلم الوجه الذي اوقعه عليه هو المصلحة وان اوقعه على جهة الندب واذا علمنا ذلك
من حاله فايقاعنا له على وجه الوجوب مفسدة وفيه نظر فان تجويز المصلحة لا يستلزم الوجوب وكيف
يمنع الجزم بكونه مصلحة مع تجويز المخالفة التي هي مفسدة الرابع لو دل فعله على وجوب مثله علينا
لدل عليه مطلقا من غير اعتبار وقت لعدم امكان ان يدل على وجوب مثله في ذلك الوقت بعينه لتعذره
ولا يمكن ان يدل على وجوب مثله في مثل ذلك الوقت لانه ليس بان يدل على ذلك باولى من ان يدل
على وجوب مثله في اقرب الاوقات اليه فظهر انه لو دل على وجوب مثله لدل عليه مطلقا فيجب اذا
فعل فعلا ثم تركه وفعل ضده ان يدل فعله وفعل ضده على وجوبها علينا في حالة واحدة وهو محال
لا يقال ينتقض بما ان ما امرناكم به واسكت عن الامر به فانه يستلزم ان يجب علينا الفعل وضده
لانا نقول اسكاته عن الامر ليس مشاركا للامر به في صيغة الموضوعة للوجوب في ضد الفعل مشارك للفعل
في كونه فعلا فقد شاركه في دلالته على الوجوب اعترضه بان فعله اما ان يدل على وجوب مثله في كل
وقت علينا مثل فعله في مثل وقته وفعل ضده في مثل وقت فعل ضده ولا امتناع في ايجاب الضدين في
وقتين واما ان يدل على وجوب مثله لا في وقت معين فيلزم ان افعل فعلا وضده ان يجب علينا
الفعل وضده في وقتين غير معينين حتى يفعل كلاهما في اي وقت شاء على انه ينتقض بما اذا فعل فعلا
وقال انه واجب ثم فعل ضده ونص على وجوبه ايضا الخامس لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل
على وجوبه مثله عليه صلى الله عليه وسلم اعترضه بان دعوى مجردة عن برهان فللخصم ان يقول قد دل الدليل عندي على
وجوب مشاركتنا له صلى الله عليه وسلم في صورة الفعل ولم يدل على وجوب تكرار الفعل منه صلى الله عليه وسلم وينتقض بالوضوء
على الوجوب فانه يجب التاسي علينا لا التكرار عليه السادس لو دل فعله على وجوب فعله علينا لدل على
انه كان واجبا عليه والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية اما انما نفعل تبعا له فاذا لم يدل على انه كان
واجبا عليه فالاولى انه لا يدل على انه لا يجب علينا مثله اعترضه بانه انما يجب ان يكون دلالته على وجوب
مثله علينا موقوفة على دلالته على انه كان واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان يجب علينا مثل فعله الا
اذا كان قد اوقعه على وجه الوجوب وهو نفس المتنازع فلا يجوز ان الدلالة عليه فان قلنا انما كان
وجوبه علينا موقوفا على وجوبه عليه لان قلنا هذا عدول الى دلالة اخرى اذا عرفت هذا فنقول جهة
العلم بالتاسي انما هو السمع لا مطلقا بل فيما علم الوجه فيه على ما سبق البحث السادس في طريق معرفة
افعاله صلى الله عليه وسلم اعلم ان ما يستند اليه صلى الله عليه وسلم مما يتعلق به التكليف مما ليس بقول من بيان فعل وترك والفعل

اما ان يختص به كالصلوة والصوم او يتعلق لغيره كعقوبة الغير والترك اما مختص به كترك الجلسة في الركعة
الثانية او يتعلق بغيره كترك عقوبة الغير وترك القضاء عليه وكل من هذه اما واجب او ندب او مباح
لامتناع صدور المعصية عنه وكل واحد من ذلك اما ان يكون قد امتثل فيه طريقة معروفة لنا او غير معروفة
فان كانت معروفة لنا فاما ان يكون عقلية او سمعية وما امتثل فيه طريقة غير معروفة لنا فاما ان
يكون مبتدا لا يتعلق بشيء من الادلة او يتعلق بشيء منها وهذا الاخر اما ان يتعلق به على طريق الموافقة
وهو بيان صفة المجمل او يتعلق به لا على طريق الموافقة وهو ضربان بيان التخصيص وبيان النسخ
وبيان التخصيص اما بيان تخصيص قول او فعل وبيان النسخ اما بيان نسخ قول او فعل
وما وجب علينا التاسي بفعله وجب علينا معرفة الوجه الذي يقع عليه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وطرق
ومعرفة الاباحة اربعة اولها نصه عليه بانه مباح الثاني وقوعه امتثالا لانه يدل على الاباحة الثالث
وقوعه بيانا لها الرابع عدم دليل على الوجوب مع العلم لانه لا ذنب فاصالة عدم الزايد عن الحسن
ويعرف الندب بسبعة الثلثة الاول واربعة اخرى احدها علم قصد القربة منه عليه مع اصالة عدم
الوجوب الثاني اذ التخيير بينه وبين فعل مندوب فيعلم انه مستحب ندب لامتناع التخيير بين
وغيره الثالث ان يقع قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة ترجيح الفرع على الاصل
ان يداوم على الفعل ثم يخل به احيانا من غير نسخ فالدوام دليل الطاعة والاخلال دليل نفي
الوجوب ويعرف الواجب بالثلثة الاول وبامور خمسة اخرى احدها التخيير بينه وبين واجب لامتناع التخيير
بين الواجب وغيره الثاني ان يكون قضاء العبادة واجبة وفيه نظر اذ وجوب الاداء يستلزم
وجوب القضاء الثالث ان يقترن بالفعل امارة الوجوب كالوصلى باذان واقامة الرابع
ان يكون جزاء الشرط موجب الفعل بالنذر الخامس ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين ركوعين
في الكسوف ويعرف ان فعله وتركه امتثال لدلالة يعرفها بان يكون مطابقا لبعض الادلة العقلية
او الشرعية التي يعرفها ويعرف ان فعله بيان بامرين احدها ان يقول هذا بيان فعله الثاني
ان يرد خطاب مجمل من الله تعالى او من رسوله صلى الله عليه وسلم ثم فعل ما يحتمل ان يكون بيانا له ولا يوجد غيره
مع حضور الحاجة فيعلم انه بيان والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي الترك يجوز ان
يترك الجلسة في الركعة الثانية فينبه به فلا يرجع فيعلم انها غير واجبة ويعرف كون فعله او تركه
نسخا للقول بان يقول ما يدل على تكرار الفعل منه ومن غيره ويفعل موجبه ثم يفعل ضده او تركه فيعلم
نسخه عنه ويعرف كون فعله وتركه تخصيصا للقول بان يصدر منه قول يقتضي وجوب فعل عليه وعلينا

ثم يفعل

ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعلم انه مخصوص من ذلك الدليل ويعرف كونهما مخصصين لفعل بان فعل
ما يدل دليل على ادامته عليه وعلينا ثم يفعل ضده في الحال او تركه فيعرف انه مخصوص والاشبه ان هذا
الفعل مخصص لما دل على وجوب فعله في المستقبل اما افعاله المتعلقة بغيره فهي الحدود والتعزير والقضاء
على الغير فالحد والتعزير يدل على اقدام الغير على كبيرة ان كان على وجه النكال وان كان على سبيل
لم يدل على انه مقيم على كبيرة واما قضاؤه على غيره وان كان من قبيل الاقوال فانه يقتضي عموم ما قضى
به لان القضاء هو الالزام قال قاضي القضاة اختلف الناس في حكمه صلى الله عليه وسلم بان زيدا فاضل او انه افضل
من غيره هل هو على الظاهر او على سبيل القطع فقال بعضهم بالاول واخرون بالثاني وكذا اختلفوا في
في نسبته صلى الله عليه وسلم زيدا الى عمرو على القولين ولم يختلفوا في انه حكم على غيره بالدين حكم بالظاهر لا يقطع
به على الباطن قال فاما اذا قال صلى الله عليه وسلم لغيره هذا الحق عليك فان فيه الخلاف المتقدم واذا ملك
غيره شيئا في الحقيقة لان التمليك يقتضي اباحة تصرف خاص واذا اباح انسان النبي صلى الله عليه وسلم اكل
طعامه فاستباح النبي عليه السلام الاكل فانه يدل على انه مالكه قطعا للاكتفاء في استباحة الاكل بنظر اليه
واما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه فان كان
قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت
عنه لا يدل على جوازه اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم وان لم يكن قد علم
الاصرار فالسكوت يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع
في محذور المخالفة ولا يجوز ان يقال انه نسخ وانما ينكر لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان الكل عليهم
لا بد وان يؤثر وليس كالانكار عليه صلى الله عليه وسلم هكذا قال قاضي القضاة وقال ابو الحسين انه صحيح اذا كان
فاعل القبيح يعتقد نبوته فاما من يكذبه ويطرح امره عليه فلا يمكن ان يقال ان انكاره لا بد من ان يؤثر
على كل حالة وفيه نظر اذ قد يرجع عن تكذيبه وينقاد الى قوله فترك انكاره يوهم النسخ وان لم يكن
النبي صلى الله عليه وسلم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره عليه تدل على
تسويغه خصوصا ان وجد منه استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة
والاستبشار مع تحريم الفعل لا يقال يحتمل انه لا ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل
حراما عليه او لانه علم بلوغ التحريم اليه فلم يجد واخر على فعله او لانه منعه مانع من الانكار لانا نقول عدم
بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل يجب اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه واما اذا علم التحريم
واصر مع اسلامه فلا بد من تجديد الانكار عليه لئلا يتوهم نسخه بخلاف عدم تجديد الانكار على اهل الذمة

فى اختلافهم الى كنايسهم اذ هم غير مستبعدين له والاصل عدم المانع خصوصا بعد ظهور دعوته وقوة شوكته واعلم ان الشافعى تمسك فى باب الحاق النسب بالقيافة وبما نقل عنه صلى الله عليه وسلم من ترك الانكار والاستبشار فى باب القيافة لما قال مجزز المدلجى حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت قطيفة وقد ظهرت له اقدامهما ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا تسويغ القيافة وثبوت الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها واورد القاضى ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجى كان موافقا للحق وكان المنافقون يعيرون فى نسب زيد واسامة طلبا لاذى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد وكان قول المدلجى موافقا للقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذى هو القيافة لهم لان المنافقين يعترضون للعرب وكان اصلهم القيافة مكذبا لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض بان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا لكان ترك الانكار موهما حقيقة الطريق وفيه نظر لانها حكاية حال فنقل عليه انكر ذلك منكرا او عرف عدم قول المنافقين منه البحث **السابع** فى التعارض فى افعاله وافعال الفعلان لا يتعارضان لان التعارض انما يتم من التنافى ولا تنافى فى الفعلان اذا تضادا او كان محلهما واحدا وكذا وهما ويستحيل وجود فعل وضده فى وقت واحد فى محل واحد فاما الفعلان الضدان فى وقتين فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافى وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار غيرهما بعنوان يفعل عليه فعلا ويعلم بالدليل ان غيره متعبد به ثم يراه عقيب ذلك قد اقر بعض الناس على فعل ضده فيعلم انه خارج منه وكذا اذا اعلمنا ان ذلك الفعل يلزم النبى صلى الله عليه وسلم فى مثل تلك ما لم يرد دليل ناسخ ثم يفعل عليه ضده فى مثل ذلك الوقت فيعلم انه قد نسخ عنه غير انه ان النسخ والتخصيص انما لحقا ما علمنا به لزوم ذلك الفعل له عليه فى مستقبل الاوقات وانه يلزم غيره وانما يقال ان ذلك الفعل قد لحقه النسخ على معنى انه قد زال التعبد به مثلا وان التخصيص قد لحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزمه مثله واما اذا عارضه قوله فاما ان يعلم تقدم القول والفعل او لا يعلم تقدم احدهما فالاقسام ثلثة **الاول** ان يعلم تقدم القول والفعل المعارض له ان يتعقبه او يتراخى عنه وعلى التقديرين فالقول اما ان يتناوله خاصة او يتناول امته خاصة او يعمهما وعلى كل تقدير فاما ان تدل دليل على تكرار الفعل ووجوب التاسى به او تدل على التكرار خاصة او على التاسى خاصة او لا يدل دليل على احدهما فالاقسام ثلث وعشرون **احدها** ان يكون القول متقدما على الفعل مختصا به مثل ان يقول الفعل الفلانى واجب فى الوقت الفلانى ثم يتلبس بضده فى ذلك الوقت ولا دليل على

تكرار ولا باس وهو نسخ عند من منع من النسخ قبل الفعل لانه ليس تخصيصا لاتحاد المحل فيهما فيكون نسخا ومن جوزه قال الفعل ناسخ لحكم القول ولا تعلق للامة بهما اما القول فلانه منسوخ ومختص به واما الفعل فلعدم دليل التاسى والتكرار **الثانى** ان يكون الحال كذلك ويدل دليل على تكرار الفعل **الثالث** او على التاسى **الرابع** او عليهما وحكم ما تقدم الا فى حق الامة فى الاخرين فان حكم الفعل يثبت لهم **الخامس** ان يكون القول خاصا بنا ولا دليل على تكرار ولا تاسى فيجب المصير الى القول دون الفعل لاختصاص الفعل به ولا يعلو الثبوت حكم فى حقه عليه ولا القول ولو صرنا الى الفعل لزم الغاء القول بالكلية **السادس** ان يدل دليل على تكرار الفعل دون التاسى وحكم ما تقدم **السابع** ان يدل دليل صح على التاسى دليل **الثامن** ان يدل عليه وعلى التكرار وحكمهما فى حقه عليه ما تقدم واما فى حقنا فكما فى الاول يمتنع عندنا ويجوز عند من جوز النسخ قبل الفعل **التاسع** ان يكون الفعل متراخيا والقول مختص به ولا دليل على تكريره ولا تاسى كان مقتضى القول منسوخا عنه دينا **العاشر** ان يدل دليل على تكرار فكذلك **الحادى عشر** ان يدل دليل على التاسى **الثانى عشر** او عليه وعلى التكرار وحكمهما فى حقه عليه ان يكون الفعل ناسخا واما فى حقنا فالتعبد بالفعل ولا يتحقق النسخ فى حقنا لعدم تناول القول لنا **الثالث عشر** ان يكون القول عاما لنا وله ولا دليل على تكرار ولا تاسى ولا تراخى فان فعله مخصوص وهو دال على انه مخصوص من القول وامته داخلة فيه قطعا **الرابع عشر** ان يدل على التكرار فكذلك ان يدل على التاسى **الخامس عشر** او عليه وعلى التكرار فانهما جايزان عند من يجوز النسخ قبل القول لتعين الفعل مع دليل التاسى النسخ فى حقنا قبل حصول الوقت **السابع عشر** ان يكون الفعل متراخيا والقول خاص فينا ولا دليل على تكريره ولا تاسى فان حكم القول ثابت فى حقنا لاختصاصه بنا من غير تعديه من دليل وحكم الفعل ثابت فى حقه ولا نسخ **الثامن عشر** ان يدل دليل على تكرره وحكمه كذلك **التاسع عشر** ان يدل دليل على التاسى **٢** او عليه وعلى التكرار فانهما جايزان عند من يجوز النسخ قبل القول لتعين الفعل مع دليل التاسى النسخ فى حقنا قبل حصول الوقت ان يكون الفعل متراخيا الى او عليه وعلى التكرير فيجب المصير فيهما الى الفعل عملا بدليل التاسى ويكون حكم القول منسوخا فى حقنا ولا نسخ فى حقه عليه لاختصاص القول بنا **الحادى والعشرون** ان يكون القول عاما لنا وله والفعل متراخ ولا دليل على تكرر **الثانى والعشرون** او كان عليه دليل وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول فى حقه دوننا **الثالث والعشرون** ان يدل دليل على تاسى **الرابع والعشرون** او عليه وعلى التكرار وحكمهما ان يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول فى حقه وحقنا القسم الثانى تقدم الفعل فالقول اما ان يتعقبه او يتراخى عنه فان كان **الاول** الاول فان كان القول خاصا به ودل دليل على تكرر الفعل والتاسى به كان القول به مخصصا له عن عموم ايجاب الفعل لكل مكلف فى المستقبل وناسخا الفعل عنه فى المستقبل دون امته لعدم تناول القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل فى الماضى ولا فى المستقبل وقد امكن الجمع بين القول والفعل وان دل دليل على تكرره فى حقه

كان القول ناسخا في حقه وان فقد دليل على التأسي كان نسخا في حقنا ايضا وان كان القول متناولا للنا خاصة
دل على ان حكم الفعل يختص به دون امته ان لم يدل دليل على التأسي والا كان ناسخا في حقنا وان كان عاما
لنا وله دل على سقوط حكم الفعل عنا وعنه وان كان القول متراخيا ودل دليل على التأسي والتكرار كان ناسخا
لحكم الفعل عنه وعنا وان دل على التكرار خاصة كان ناسخا في حقه دوننا ولكنا متعبدين بالقول وان دل على
التأسي خاصة لم تكرر معا لحكم الفعل في الماضي وللفعل المستقبل على ما تقدم وان كان متناولا للامة خاصة
فيكون الفعل منسوخا عنهم دونه ان دل دليل على التأسي والتكرار وان تناوله خاصة كان منسوخا عنه
دون امته القسم الثالث ان يجهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما فان دل دليل على التكرار والتأسي فان كان
القول خاصا به فلا معارضة بين قوله وفعله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف
فيه فقال بعضهم يجب العمل بالقول لانه يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة انه عليه السلام
لا يفعل المحرم ولان القول ما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس والفعل لا ينبئ عن غير المحسوس وكانت دلالة
القول اتم ولان القول قابل للتأكيد بقول اخر بخلاف الفعل فكان القول اولى ولان العمل بالقول مما
يقضي الى نسخ مقتضى الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم دون الامة والعمل بالفعل يقضي الى بطلان مقتضى القول بالكلية
والجمع بينهما ولو من وجه اولى وفيه نظر لان الواسطة المذكورة ثابتة في القول ايضا لثبوتها في الفعل
فان القول انما يدل بواسطة انه صلى الله عليه وسلم لا يقول الا الحق وعموم دلالة القول لا يدل على زيادة قوته في الدلالة
على دلالة الفعل الخاصة وكذا قبول التأكيد وقال اخرون يجب العمل بالفعل لانه اكد في الدلالة لانه يبين
به القول والمبين لغيره اكد في الدلالة من ذلك الغير بيانه ان جبرئيل عليه السلام بين كيفية الصلوة للنبي صلى الله عليه وسلم
بالفعل وكذا بينها صلى الله عليه وسلم للامة حيث قال صلوا كما رأيتموني وبين الحج بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم
وبين الشهر باصابعه حيث قال الشهر هكذا وهكذا ولان كلا من الاسهل في التعليم استعانة بالاشارة
بيده والتخطيط ووضع الاشكال ولولا قوة دلالة الفعل لما كان كذلك وقيل بالوقف وكذا اذا كان
القول خاصا بنا او عاما لنا وله واما الفعل فبتقدير ان يتاخر كان متناولا لنا وبتقدير ان يتقدم لا يتناولنا
ويتناوله لنا مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المشكوك واعلم ان كل واحد من الثاني والثالث مشتمل على الاحكام
الاول ويعرف احكامها مما تقدم وهذا حكم قوله وفعله اذا تعارضا من كل وجه ان تعارضا من وجه دون
وجه كنهيه عليه السلام عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت
مستقبل بيت المقدس وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل احد او له خاصة ويحتمل ان يكون
نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها عاما للامة في البيوت والصحاري وقد اختلف في ذلك من غير

تفصيل

تفصيل فقال الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي نهيه جار على اطلاقه ويختص فعله به عليه السلام وتوقف
قاضي القضاة احتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التأسي مع كونه مستقبل القبلة في
البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترض ابو الحسين بان فعله وان كان
اخص لان نهيه عام في البيوت والصحارى وفعله خاص بالبيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه
يتعدى الينا وانكم اذا حملتما النهي هو المخصص لنا كنا قد خصصنا به وحده قولهم لقد كان اذا
كان المخصوص هو هذه الامة وهو اعم من النهي كان تخصيصها اولى ولهم ان يقولوا نحن اذا خصصناه
تخصه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع ما ثبت من التأسي ومجموعها اخص من النهي المقصد الثالث في النسخ وفيه
فصول الاول في حقيقته وفيه مباحث البحث الاول في ماهيته لما كان اصول الفقه باحثا عن طرق الفقه
التي يرجع كلها او اكثرها الى الكتاب والسنة وكان النسخ متطرقا اليهما فاعتباره يخرج المنسوخ عن كونه
طريقا صالحا للاستدلال ويتعين الناسخ وجب على الاصولي معرفة النسخ وشرائطه وحد الناسخ
والمنسوخ والفرق بينه وبين البداء وما يلحق به وهو ما اخرج منه وما دخل فيه وليس منه والطريق الى معرفة
كون الشيء ناسخا ومنسوخا ولنبدأ بفايدة اسمه ثم بحده ثم نذكر باقي احكامه بتوفيق الله تعالى فاعلم
ان اسم النسخ في اللغة موضوع للازالة وللنقل والتحويل اما الازالة ففي قولهم نسخت الشمس الظل اي
ازالته لانه قد لا يحصل في مكان اخر فيظن انه انتقل اليه ويقال نسخت الريح اثار القوم واما النقل
والتحويل ففي قولهم نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى كتاب اخر ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون
قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث ويراد تحويلها ونقلها من وارث الى اخر ومنه قوله تعالى انا كنا نستنسخ
ما كنتم تعملون اي ننقله الى الصحف وقد اختلف هنا فقال القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهما انه مشترك بين
هذين وقال ابو الحسين البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وهو الحق عندي وقال القفال من
الشافعية انه حقيقة في النقل والتحويل لنا وجوه احدها المجاز اولى من الاشتراك على ما تقرر وقد استعمل
في هذين ولم يقل احد انه لغيرهما فيكون حقيقة في احدهما وجعله حقيقة في الاول اولى لمشابهة
الثاني في الزوال عن الاول الثاني اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في
الكتاب لم ينتقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله
فيما سواهما وهو حجة ابي الحسين وفيه نظر لان المجاز هنا في النقل الذي هو مرادف للنسخ ولا يلزم من كونه
مجازا في هذه الصورة باعتبار مجازية النقل كونه مجازا في النقل ولان اسم النقل كما لم يتحقق الا في الكتاب
كذا لا يتحقق اسم الازالة فلو منع من كونه في النقل حقيقة منع من كونه في الازالة حقيقة ثم انه يبطل الاستدلال

بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل واعترض ايضا بان له اطلاق الاسم النسخ في الكتاب ان كان حقيقة
بطل كلامهم وان كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا يشبه الازالة فلابد
من استعارته من اخر وليس الا النقل فكان مستعارا منه ووجه استعارته منه ان يحصل مثل ما للنسخ
في المنقول اليه يجري مجرى نقله وتحويله فكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستعارا من
النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان المجاز لا يجوز به في غيره باجماع اهل اللغة سلمنا انه مجاز في
نسخ الكتاب لكنه ليس مجازا في نسخ المواريث وغيرها **الثالث** يطلق على الازالة اسم النسخ كما تقدم
والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الازالة لم يكن حقيقة في النقل دفعا للاشتراك
اعترض بان وصف الريح بانها ناسخة وكذا الشمس مجاز لان المزيل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع
الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله وبالمعارضة فان النسخ قد اطلق على النقل والتحويل
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين **احدهما**
لا يمنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل السبب المؤثر وهو الشمس والريح المؤثرة
في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لاختصاصهما بذلك التاثير **الثاني** اهل اللغة انما اخطاوا
في اضافة النسخ الى الشمس والريح ونحن انما تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم الى
غير الله تعالى وعن الثاني ان النقل اخص من الزوال لان وجود النقل يستلزم عدم صفة وحصول اخرى عقيبها
فاذن مطلق العدم اعم من عدم تحصيل عقيب شيء اخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان
جعله حقيقة في العام اولى واعترض بمنع كون الازالة اعم لان النقل كما استلزم اعدام صفة وتجدد
اخرى كذلك الازالة لانها الاعدام وهو يستلزم زوال صفة الوجود وتجدد صفة العدم وهما متقابلان
مهما انتفت احدهما تحققت الاخرى واذا تساويا عموما وخصوصا فلا اولوية وبالجملة فالبحث
راجع الى اللغة البحث **الثاني** في حده اختلف الناس في حده فقال القاضي ابو بكر وارتضاه
الغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه فقولنا الخطاب يشمل اللفظ والفحوى والمفهوم ويجوز النسخ بجميع ذلك فهو
اولى من قولنا النص وقولنا على ارتفاع الحكم يتناول الامر والنهي والخبر وقولنا بالخطاب المتقدم يخرج
ابتداء الاحكام لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى
نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ هو الرفع وانما يكون
رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي وقلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به كان بيانا لا نسخا

واعترض من وجوه

منه واعترض من وجوه **احدها** الخطاب الدال على الارتفاع ناسخ للحكم لا نسخ له فان النسخ هو الارتفاع
لا ما به الارتفاع اعني الرافع وبينهما فرق وقد اجيب بان النسخ هو الرفع الذي هو الفعل لا الارتفاع الذي
هو الانفعال والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع في ذلك لان الرفع الذي هو الرفع صفة الرافع
وذلك هو الخطاب وفيه نظر فان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى واللفظ دليل عليه والنسخ فعله
واللفظ الذي استند النسخ اليه مجازا **الثاني** الناسخ قد يكون فعلا كما اذا فعل عليه فعلا وعلمنا
بالضرورة انه قصد به رفع ما كان ثابتا فانه نسخ وليس بخطاب لا يقال الناسخ في الحقيقة
هو الخطاب الدال على وجوب متابعته في فعله لانا نقول لو لم يوجد لفظ دال على وجوب المتابعة
ثم فعل ووجدت قراين يفيد العلم بان غرضه ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون نسخا
اجماعا مع انتفاء الخطاب في هذه الصورة واجيب بان فعله ليس ناسخا لانه مبلغ عنه تعالى
ففعله دليل على الخطاب الدال على نسخ الحكم لا ان نفس الفعل هو الدال على الارتفاع وفيه نظر
فانا نشترط في الناسخ كل خطاب رفع حكما اما بالذات او بالتبعية ولهذا يجوز نسخ السنة بالسنة
وبالكتاب وبالعكس **الثالث** اذا اختلفت الامة على قولين سوغت للعامي بايهما شاء
فاذا اجتمعت بعد ذلك على احد القولين حرم تقليد الاخر فهذا الاجماع الثاني خطاب ناسخ
جواز الاخذ بايهما كان مع ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن الجواب بان ما ذكرناه
حد مطلق النسخ لا الجائز شرعا واجيب بان الحكم غير مستند الى قول اهل الاجماع بل الى
الدليل السمعي الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم ويضعف بما تقدم **الرابع** كون النسخ رفعا
يقتضي علمنا بانه فلا يجوز اخذه في الحد **الخامس** قوله بالخطاب المتقدم خطا لان المرتفع
لو ثبت بفعله لكان رافعه ناسخا **السادس** قوله متراخ عنه زيادة مستغنى عنها فان قوله على
وجه لولاه لكان ثابتا يغني عنه لان ذكر التراخي انما وقع احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء
والشرط والغاية وفي الحد ما يرفع النقض بذلك وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب
الاول في هذه الصورة فليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم في الذكر بل هو مبين ان الخطاب
المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية والتقييد بالرفع يرفع النقض
بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا من حيث ان الخطاب
الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتهائه بانتهاء وقته وقال الجويني النسخ اللفظ
الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ويضعف بان اللفظ دليل النسخ لا نفسه ولا يطرد

فان لفظ العدل النسخ حكم كذى ليس بنسخ ولا ينعكس لانه قد يكون بفعله ثم حاصله اللفظ
الدال على النسخ لانه فسر الشرط بانتفاء النسخ وانتفاء انتفائه حصوله وقال الفقهاء انه النص
الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده ويرد ما تقدم من ان النص دليله وعدم الاطراد
والانعكاس كما سبق واعلم ان القائلين بان النسخ ليس هو الرفع بل ما دل عليه ان ارادوا انه لا
يكون الحكم قديما والتعلق قديما فانتهاء امد الوجوب ينافي بقائه عليه وهو مقتضى معنى الرفع وان
ارادوا انه لا يرتفع تعلق المستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كما هو مذهب المعتزلة وان كان لانه بيان
امد التعلق المستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله وقالت المعتزلة النسخ اللفظ الدال على ان
مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا ويرد ما تقدم على حد القاضي والفقهاء
بمرة واحدة مدة العمر ثم ينسخ فان اللفظ الدال عليه لا يكون دالا على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم زائل على وجه لولاه لكان المثل ثابتا لانه يكون وهو بعينه ثابتا لا مثله وقال قوم النسخ
ازالة الحكم بعد استقراره واعترضه ابو الحسين بان استقرار الحكم هو كونه مرادا فازالته بعينه بداء
وقيل انه ازالة مثل الحكم بعد استقراره وهذا يلزم عليه ان يكون متى زال الحكم بالعجز ان يكون
زواله نسخا وقيل انه نقل الحكم الى خلافه ويلزم ان يكون نقل الحكم الى خلافه بالشرط والغاية النسخ
نسخا والاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متاخر فخرج المباح بالاصل والرفع
بالنوم والغفلة لان الرفع بالعقل والحكم المقيد بوقت مثل صل الى وقت كذا والمخصصات
المتصلة كالشروط والاستثناء واعترض بان الحكم خطابه تعالى وهو قديم فلا يتصور رفعه والجواب
انه غير وارد علينا لان الحكم عندنا حادث واعتذر بعض الاشاعرة بان المراد بالحكم هنا ما يحصل
على العبد بعد ان لم يكن وهو تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلق التنجيز لا التعلق المعنوي
ولهذا فان الوجوب مشروط بالعقل غير ثابت عند انتفائه ولا شك في ان العقل حادث
فيكون الوجوب حادثا ولانا نقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد ان كان واجبا انتفى ذلك
وهو المعنى من الرفع بعد ان يعلم ان رفع الخطاب المتعلق انما يكون برفع تعلق الخطاب لا
برفع نفس الخطاب وفيه نظر فان الحكم لا يعقل الا متعلقا فحدوث المتعلق الذي هو لازم
يستدعي حدوث ملزومه البحث الثالث في ان النسخ رفع او بيان ذهب القاضي ابو بكر
الى ان النسخ رفع ويعني بذلك ان خطابه تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي
حكمه لكن زال بطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه بيان انتهاء مدة الحكم على معنى

ان الخطاب

ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر لا تاثير له في زوال الاول احتج
القاضي بان النسخ لغة الازالة فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم التغيير وانه تعالى الخطاب قد
كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده فلا بد من مزيل وليس الا
الناسخ اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان متعلقا
من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط بعدم شرطه فلا يفتقر في ازالته الى مزيل اخر واحتج
ابو اسحق بوجوه احدها الناسخ طارئ مضاد للمنسوخ المتقدم وليس زوال الباقي بطريان الحادث اولى من انتفاء
الطارئ لاجل بقاء الباقي ويستحيل وجودهما معا ولا عدمهما اذ سبب عدم كل واحد وجود صاحبه فلو عدما
لوجدا معا وهو محال بالضرورة لا يقال الحادث اقوى من الباقي لكونه متعلق السبب بخلاف الباقي لاستغنائه
عن السبب والا لزم تحصيل الحاصل او خلاف الغرض ولان الحادث جاز ان يكون من الباقي ولان عدم الطارئ
بالباقي يستلزم الجمع بين النقيضين وهو وجود الطارئ وعدمه دفعة لانا نقول كما ان الحادث متعلق
السبب فكذا الباقي لامكانه وهو المحوج الى العلة فوجوده يستدعي وجود علة الحاجة وبالتاثير في التبعية
حادثة فيحتاج الباقي اليها وانه تعالى الباقي اما ان يحصل له حالة البقاء امر زائد على ما كان حاصلا له حالة الحدوث
اولا فان كان الاول كان ذلك الزائد حادثا فهو بحدوثه يساوي الضد الطارئ في القوة واذا استويا
امتنع الترجيح من غير مرجح واذا امتنع عدم كيفية الباقي امتنع عدمه قطعا وان كان الثاني وهو ان لا يحصل
زائد كان قوته حالة البقاء مساوية لقوة الحادث فيمتنع الرجحان وفيه نظر لجواز تجدد السبب ويمتنع
اجتماع الامثال ونحن لا نقول الطارئ يوجد ويعدم حالة وجوده بل الباقي يمنعه من الدخول في الوجود
واعترض بمنع عدم الاولوية اذ العلة التامة لعدم الشيء ينافي وجوده وبالعكس ولولا الاولوية
لامتنع حدوث العلة التامة لعدم الشيء ولا لوجوده وفيه نظر فان ابا اسحق انما حكم بعدم الرفع لان
التنافي حاصل من الطرفين فليس تعليل احدهما بالاخر اولى من العكس نظرا الى التنافي ولا دليل غيره
للاصل فامتنع الحكم بالرفع الثاني طريان الحكم الطارئ مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال المتقدم
معللا بطريان الطارئ لزم الدور واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده
مشروطا بزواله كالعلة مع عدم المعلول وفيه نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطا
بزوال المتقدم بل الطارئ مشروط بمحل يطرو عليه وليس كل محل صالحا لان يحل فيه كل عرض بل لا بد في كل
عرض من محل خاص به قابل له وانما يكون قابلا له لو خلا من المقابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في الطارئ
زوال السابق والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم ينظر للوجه فيه الثالث حدوث الطارئ

ان كان حال كون الاول معدوما لم يوثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان فلا يرفع احدهما بالاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لان الانكسار عبارة عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء الجسم والتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالتها اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود على معنى اختيار القسم الاول وهو ان يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو يكون هو المعدوم اما اذا كان هو المعدوم المثبت للعدم كما ان الموجود هو المثبت للوجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان يقول ان عنيت المعية الذاتية لم يكن حدوث الطارى حالة عدم الزايل ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التاثير كالعلة مع المعلول **الرابع** كلامه قديم فلا يجوز رفعه والاعتذار بان المرفوع هو تعلق الخطاب بطل لانه ان لم يكن ثبوتيا استحال رفعه وازالته وان كان حادثا كان محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وفيه نظر لان المرفوع لا يجب ان يكون ثبوتيا واعترض ايضا بان حدوث التعلق لا يوجب كون البارى محلا للحوادث وفيه نظر فان التعلق صفة الحكم فيقوم به لا بغيره والحكم صفة له تعالى عندهم فيقوم به والقايم بالقايم بالشيء قايم بذلك الشيء وهذه الوجوه اقوى لزوما للقاضى من غيره لانه هو الذى عول عليها فى امتناع اعدام الضد بالضد والقول بكون النسخ رفعا هو نفس القول بالاعدام بالضد **الخامس** علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم ابدا استحال النسخ والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع لانه تعالى علم عدم بقائه الا الى ذلك الوقت فيستحيل وجوده بعده لاستحالة انقلاب علمه واذا كان ممتنع الوجود بعد ذلك استحال ان يقع به بل لان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره وهذه حجة الجوينى واعترض بجواز ان يتعلق علمه تعالى بعدم بقاء الحكم الا الى ذلك الوقت لطريان الناسخ واذا علم زواله بالناسخ لم يقدح فى تعليل زواله بالناسخ كما انه تعالى علم بوجود العالم وقت وجوده فيجب وجوده ولا يقدح الوجوب فى افتقاره الى المؤثر لانه علم انه يوجد فى ذلك الوقت بذلك المؤثر البحث **الرابع** فى الفرق بين النسخ والبدا البداء هو الظهور يقال بدا لنا سور المدينة اذا ظهر بعد خفائه وليس الامر والنهى عن البدا بسبيل لكنهما قد يدلان عليه وذلك بان يتحد الامر والنهى فى جميع ما يتعلقان به فيكون الامر واحدا وكذا المامور به والزمان والوجه ولما كان النسخ يقتضى الامر بما نهى عنه والنهى بما امر به وحصل الوهم لبعض الناس بان المصلحة والمفسدة لا زمان لا يتعاقبان على فعل واحد ظن ان الامر بعد النهى وبالعكس انما يكون لخفاء المصلحة اولا وظهورها ثانيا ولما خفى الفرق

بين النسخ

بين النسخ والبدا على بعض اليهود منعوا من النسخ كما امتنع البدا عليه تعالى والفرق ظاهر فان شرايط البدا اذا اختل بعضها انتفى البدا دون النسخ والنسخ جايز على الله تعالى لان حكمه مانع للمصالح وهى مما يتغير بتغير الازمان والاشخاص والاحوال فيتغير الحكم ح وهو معنى النسخ والبدا لا يجوز عليه لان امره ونهيه اذا اتحد متعلقهما من كل وجه دل على الجهل او فعل القبيح وهما محالان فى حقه تعالى البحث **الخامس** فى الفرق بين التخصيص والنسخ النسخ والتخصيص مشتركان فى ان كل واحد منهما تخصيص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة **احدها** التخصيص يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظه الدالة عليه وفيه نظر لما تقدم قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا او تفصيلا **الثانى** التخصيص لا يرد الا على الامر بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ فى الواحد **الثالث** النسخ لا يكون فى نفس الامر الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص لجوازه بالقياس وغيره من الادلة السمعية **الرابع** الناسخ لا بد وان يكون متراخيا عن المنسوخ بخلاف المخصص فانه يجوز ان يتقدم العام وان يقارنه وان يتاخر عنه **الخامس** التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا فى مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به فى مستقبل الزمان بالكلية عندنا اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد وفيه ما تقدم من النظر **السادس** يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما تقدم **السابع** النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص **الثامن** يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى **التاسع** العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شىء بخلاف التخصيص **العاشر** التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الازمان وقد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها فى مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة لا وجود لها فى النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجوب صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ تخصيصا والا فلقايل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هو فروق بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ ومن جميع الصور المذكورة الفصل

الثانى فى جواز النسخ وفيه مباحث **الاول** فى شرايط النسخ شرايط النسخ قسمان منها ما هو

متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه وعلى كلا التقديرين يوصف النسخ بكونه نسخا او لصحته او لحسنه
اما شرايط الوصف فان يكون الحكمان الناسخ والمنسوخ شرعيين فان العجز مزيل التعبد الشرعي
والشرع مزيل لحكم العقل ولا يوصف بها ثان الازالتان بانها نسخ وان يكون الناسخ منفصلا عن
المنسوخ اما في الجملة او التفصيل فان المتصل بالغاية لا يكون ناسخا بل المنفصل اما اجمالا او تفصيلا
كقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فلما دل الدليل هذا
السبيل ثبت اسم النسخ وليست من شرط اسم النسخ ان يكون الكلام المنسوخ مبينا ولا لفظ المنسوخ
فان الامر لا يفيد التكرار فلو امر الله تعالى بالفعل ثم دل دليل على رفع بعض المرات كان رفعه نسخا واما شرط
الصحة فهو ان يكون ازالة الحكم الفعل دون نفس الفعل وصورته فان صورة الصلوة الى بيت المقدس
لا يصح ازالتها الا بالادلة الشرعية وانما الادلة الشرعية دلت على زوال وجوبها وليس من شرط الصحة
ان يكون المنسوخ سايغا في جملة من المكلفين بل يصح ان يكون الحكم المنسوخ لم يتوجه جنسه الى مكلف
واحد واما شرط الحسن فان لا يكون ازالة النفس ما يتناوله التعبد على الحد الذي تناوله بل لا بد من
ان يزيل التعبد بمثله في وقت اخر وعلى وجه اخر ولهذا لم يحسن نسخ الشيء قبل وقته ولا نسخ ما لا يجوز
ان يتغير وجهه كالمعرفة لان كونها لا يتغير والنسخ قبح الجهل لعدم تغيره وحسن نسخ قبح بعض
الاية وحسن بعض المنافع ومن شرطها تمييز الناسخ من المنسوخ عند المكلف وقدرته عليه
البحث الثاني في جواز النسخ اتفق المسلمون على جواز النسخ من المنسوخ عقلا وهو قول ارباب الشرايع
الا بعض اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني فانه انكره سمعا
وجوزه عقلا وعن بعض اليهود انكاره وعن بعضهم جوازه عقلا ووقوعه سمعا لنا على الجواز ان افعاله تعالى
اما ان يكون معللا بالاغراض والمصالح والحكم او لا وعلى التقديرين فالجواز ظاهر اما على راي البغاة فلانه تعالى
فانه يفعل ما يشاء كيف يشاء ويغير ويبدل على حسب ارادته ومشيته فلا استبعاد في ان يامر بشيء وينهى
عنه لتساوي نسبتهما اليه تعالى واما على راي المعتزلة فان المصالح يتغير بتغير الازمنة كما يتغير بتغير الاشخاص
وكما جاز ان يامر زيدا بشيء وينهى عمروا عنه في وقت واحد كذا جاز ان يامر زيدا به في وقت وينهاه عنه
في وقت اخر وايضا فكما جاز ان يقول تمسكوا بالسبت ما عشتم الا السبت الفلاني جاز ان يقول
تمسكوا بالسبت ما عشتم ما لم انسخه عنكم والعلم بذلك قطعي ولهذا اختلفت الازمنة في وقوع
العبادات فبعضها يجب وقوع العبادة فيه وبعضها يجوز وبعضها يحرم وقد خص الشارع كل زمان
بعبادة عن عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصوم ولولا اختلاف المصالح وعلى الوقوع

بوجوه

بوجوه احدها الادلة القاطعة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قائمة وانما يصح مع القول بالنسخ الثاني اجماع
الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال الى بيت المقدس والاعتداد
باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ للاعتداد بالحول وغير ذلك من الايات الثالث قوله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وجه الاستدلال ان صحة التمسك بالكتاب ان توقف على صحة
النسخ عاد الامر الى ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيصح النسخ
وان لم يتوقف تمسكنا بالاية اعتراض بان ملزوم الشيء لغيره لا يقتضي وقوعه ولا صحة وقوعه ولنا
على اليهود وجوه احدها ورد في التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة
ماكلا ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على موسى وعلى بني
اسرائيل كثيرا من الحيوانات الثاني ورد في التوراة ان الله تعالى امر ادم عليه السلام ان تزوج بناته من بنيه وقد حرم
ذلك في شريعة من بعده الثالث لا شك في تجدد ايجاب او حظر بعد ان لم يكن وجوبا قبل من حكم الاصل
الذي هو الاباحة اما الحكم بحدوث مصلحة حضرت او لا لذلك على اختلاف الرايين مجازان يتجدد ايجاب
او حظر ينقل من حكم اخر ما قبل عن حكم الاصل لاحد الاعتبارين الرابع اباح السبت ثم حرمه وجوز الختان ثم
اوجبه واعترض بانها انا قلنا عن حكم الاصل فلو يكون ذلك نسخا وفيه نظر فان التقدير انه اباح والاباحة
وان كانت هي الاصل الا انه لا ينافي حكم الشارع بها ورفعها يكون نسخا واحتج منكرو النسخ عقلا بان الفعل
ان كان حسنا قبح النهي عنه وان كان قبيحا قبح الامر به والجواب ما تقدم من جواز كون الفعل مصلحة في وقت
ومفسدة في اخر فامر به في وقت علم بكونه مصلحة فيه ونهى عنه في وقت كونه مفسدة فيه كما انه تعالى يعلم ان فقر
زيد وغناه مصلحة له في وقت فيفعل ذلك به وان كان عاقبته وغناه مصلحة في اخر فيفعل به ذلك واحتج منكرو
شرعا بوجوه احدها ما بين شرع موسى عليه السلام فاما ان يكون قد دل على دوامه او لا فان كان الاول فاما ان يقترن به
ما يدل على انه سينسخ او لا والاول والثاني باطل اما اولا فللتناقض بين التنصيص على الدوام وعلى عدمه واما ثانيا فلانه
لو كان لنقل متواترا كما نقل شرعه لانه كيفية فيه واذا نقل الاصل وجب نقل الكيفية والا لجاز في شرعنا ان نقل
اصله دون نقل كيفية وردت ويحتمل ينبغي طريق القطع بدوام شرعنا وهو محال ولانه من الوقايع العظيمة التي يتوفر
الدواعي على نقلها لما فيها من التخفيف بسقوط التكليف ولو كان كذلك لنقل متواترا وكان العلم بتلك الكيفية
كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عليه السلام نص على ان شريعته ينسخ كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك لما
تنازع الجمع العظيم فيه وحيث تنازعوا دل على انه لم ينص على الكيفية وان لم يقترن به ما يدل على انه سيصير منسوخا
فيستحيل ان ينسخ والا لكان ملبسا اذ ذكر لفظا يدل على الدوام مع انه غير مراد عاين التلبيس ولما

في شرعنا لانتفاء طريق العلم بانتفا نسخه واقصى ما في الباب ان الشارع نص على تابيد هذه الشريعة
وانها لا ينسخ لكن ذلك ثابت ايضا في شريعة موسى تحقق النسخ مجاز في شرعنا ذلك وهو ح و
ينبغي الوثوق بوعده ووعيده مع تجويز مخالفة الظاهر والاجماع الا بعد بيان دوامه لانه انما يعرف كونه
دليلا باية او حديث وانما يتم دلالتهما لو اجرينا لفظهما على ظاهره فاذا جوزنا خلافه انتفى دليل
الاجماع ولا التواتر لانتهائها الى محمد صلعم شريعتي مؤبدة غير منسوخة او معناه لكنه لعله اراد شيئا
بخلاف ظاهره وان لم يكن قد ثبت دوام شرع موسى ع ولا انقضائه اقتضى الفعل مرة واحدة
لما تقدم من ان الامر لا يقتضي التكرار وهو باطل اما اولا فللاجماع على دوام شرعه الى ظهور عيسى ع واما
ثانيا فلان ح لا يقبل النسخ **الثاني** تواتر النقل عن موسى ع انه قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت
مادامت السموات والارض والتواتر حجة ولولا قال موسى ع **الثالث** نسخ ما امر به اما ان يكون لحكمة
ظهرت لم يكن ظاهره حال الامر وهو قول بالبدا او لا لحكمة ظهرت فيكون عبثا وهو قبيح على الحكيم **الرابع**
لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من
الاعتقادات في باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع **الخامس** الحكم المنسوخ اما ان
يكون موقتا فلا يقبل النسخ لانتهاء الحكم بانتهاء مدته او مؤبدا فيستلزم الجهل لاستلزامه اعتقاد المكلف
دوام الحكم عليه وتابيده والجهل قبيح وان ينتفي طريق معرفة التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك
يوجب عجز الرب تعالى عن تعريفنا بابتداء الحكم وهو ح **السادس** لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه فاما ان يكون رفعه قبل
وجوده لا يتصور رفع ما لم يوجد او بعد عدمه وارتفاع المعدوم ح او حال وجوده وهو جمع بين النقيضين
السابع الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان معصية استحال الامر به **الثامن** ان كان مرادا
فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا واعتراض مانع من النسخ من المسلمين على الامام
من ادلة الجواز توقف نبوة محمد صلعم على النسخ بجواز ان يكون موسى وعيسى ع امرا باتباع شرعهما الى ظهور
محمد صلعم ثم يزول التعبد بشرعهما ويثبت التعبد بشرع محمد صلعم من غير نسخ ولهذا قد ورد عن موسى وعيسى البشارة
بمحمد صلعم في القران وعلى الثاني بمنع الاجماع مع ظهور الخلاف والجواب عن الاول ان المسلمين اتفقوا على
انه نص على ان شرع موسى ع بلفظ يدل على الدوام لكن اختلفوا فقال ابو الحسين وجماعة يجب ان يذكر
معه ما يدل على انه سيصير منسوخا في الجملة ازالة للتلبيس ومنعه اخرون وقد تقدم واذا ثبت هذا فنقول
على اختيار ابي الحسين بجواز ان يكون نص قد بين على سبيل الاجمال ان شرعه سينسخ وقد نقل في القران
وفي التوراة ايضا سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا ينقل احد التواتر لا جاله فلذلك لم يشتهر اشتهار اصل شريعته لا يقال

الا فعل

ان افضل اهل الشرع الى اهل التواتر دون المخصص اذا وصل اليهم ولم ينقلوه كما نقلوا الاصل جاز فقل في شرعنا
فينتفي القطع بدوام شرعنا مع هذا التجويز بل العلم بمحمد صلعم نسخ الصلوة الخمس وصوم رمضان ولم ينقل
وان انتفى هذا الاحتمال ان بطل النسخ لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان في اليهود من العدد من تحصيل
العلم بقولهم في كل عصر وليس كذلك فان بخت نصر استاصلهم وانقطع تواترهم فلا جرم انقطعت الحجة
بقولهم بخلاف شرعنا فان نقله بلغ حد التواتر في كل عصر فلم يجز الاخلال بشيء مما بلغ الى حد التواتر
وعلى اخبار الباقين بمنع كونه تلبيسا بل هو دابر الى المتشابهات على ما سبق وعن الثاني بوجوه **احدها** بمنع
ان موسى ع قال ذلك وتواتر اليهود انقطع وقد نسب وضع هذا القول الى ابن الراوندي لتعارض به دعوى
ارسال محمد صلعم لما ظهر من استهزائه بالدين ولهذا لما اسلم اخبارهم مثل كعب الاحبار وابن السلام ووهب
ابن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتوراة لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي صلعم
الثاني سلمنا صحة النقل لكن لفظ التابيد قد جا في التوراة للمبالغة في طول الزمان دون الدوام
فانه قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابا العتق اذنه ويستخدم ابدا وقال في
البقرة التي امروا بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وامرهم في قصة دم الفصح
بان يذبحوا الجمل ويأكلوا لحمه ويجتنبوا اماه ولا يكسروا منه عظما فيكون لهم هذا سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك
وقال في السفر الثالث قربوا الى كل يوم خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم فقد في هذه الصور
وجدت الفاظ التابيد من غير دوام فكذا ما ذكرتموه **الثالث** قال قاضي القضاة الامر بالفعل ابدا لا يقتضي
الدوام لعلمنا ان التكليف ينقطع ولهذا لا يفهم من قول القايل لغيره لازم فلانا ابدا واحبه ابدا واعترضه
ابو الحسين بان التابيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما يخرج بعد الموت والعجز من الخطاب للدلالة
وما عداهما باق على الظاهر كما لو قال افعل في كل وقت الا ان يعجز او يموت حسب ما يقوله في الفاظ العموم كلها
وفيه نظر فانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز كذا ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج
عن الدلالة اقتضاه الثاني وح لا منافاة بين كلام موسى ع وبين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت
والعجز وعن الثالث **الرابع** ان النسخ ليس لحكمة ظهرت بل تجددت لتجدد الوقت وقد كانت معلومة في الازل لم يكن
حاصلة لعدم وقتها وعن **الخامس** ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما تقبل التبديل والتغيير على ما يات
والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد وكل ما يسند معرفته الى العقل فان وجوبه ثابت بالعقل عند المعتزلة
ويمنع نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما ينافي العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف
في الواجبات العقلية ومقربة عليها فلا يكون رافعا لها وعند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل

يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا من نسخه بعد وجوبه وعن الخامس بالمنع من عدم قبول الوقف
النسخ فانه جايز عند الاشاعرة كما لو قال صم رمضان هذه السنة ثم ينسخه في شعبان واما على راي
المعتزلة فيمنع من عدم قبول التابيد النسخ ولا جهل اما عند ابي الحسين فلوجوب اقتران اللفظ بما يدل
على النسخ اجمالا واما عند غيره فان دلالة الخطاب على التابيد لا يستلزم التابيد مع القول بجواز النسخ
فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل انما جاز من قبل نفسه لان مقتضى الخطاب بل الواجب اعتقاد التابيد
شرط عدم الناسخ سلمنا اقتضاه الى الجهل في حق العبد لكن عند الاشاعرة انه لا يقبح منه تعالى ثم منعوا قبحه
اذا اشتمل على مصلحة زايدة على مفسدة جهله من زيادة الثواب باعتقاد الدوام والعزم عليه والانقياد له
وامتثال الحكم ثم في الامر والنهي ولا يلزم تعجيزه تعالى لجواز ان يخلق فينا العلم الضروري بدوامه وعن السادس
بان فيه نظر فان الرفع ان عني به نفي الامر فهو حالة العدم وان عني به الاعدام فهو متقدم بالذات على العدم
تقدم العلة على المعلول وقيل واما ان اطلقنا لفظ الرفع في النسخ انما نريد به امتناع استمرار المنسوخ
وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وفيه نظر لانه يستلزم استعمال المجاز في الحد وهو منهي عنه والحكم
فهو مبني على ان النسخ بيان لا رفع وعن الثاني ان الطاعة والمعصية ليستا من صفات الافعال مطلقا بل من
حيث صدورها من العبد امتثالا للامر وللارادة على الخلاف فالفعل الصادر من المكلف اذا كان مامورا به
كان طاعة واذا نهي عنه ففعله كان معصية وعن الثالث انه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة
في ذلك على ان الاشاعرة منعوا من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة قال قاضي القضاة قولهم
الامر المؤبد يقتضي اعتقاد وجوب العبادة ابدا والعزم على ادائها ابدا باطل لانه انما يقتضي ذلك بشرط
كون الفعل مصلحة واجاب عن قولهم انه ذلك يمنع من القدرة على تعريفنا دوام الشريعة بان ذلك غير مانع
لانه يجوز ان يضطر الامة الى قصد نبيها ان شريعته لا تنسخ ويجوز ان يعلموا ذلك بان يقول شريعتي
مصلحة ما بقي التكليف وبان ينقطع الوحي واجاب عن قولهم انه في تاخير بيان النسخ التباس بان الالتباس
انما يجب اذا لم يبين بحكم ما يجب بيانه مما يحتاج المكلف اليه وما لا يحتاج اليه فلا يجب بيانه فلا التباس في
فقد بيانه وليس يحتاج المكلف في حال الخطاب الى معرفة ايقاع العبادة وبان العبادة ينقطع بالعجز ولا يعلم
متى تعذر او لم يكن في ذلك التباس فكذا في النسخ فان قلت الامر بالفعل مشروط بالتمكن قلنا الامر بالعبادة
مشروط بكونها مصلحة فان قلت انما يعلم كونها مصلحة بالامر فان كان الامر مؤبدا كانت المصلحة مؤبدا قلنا
انما علمنا كون الفعل مصلحة من حيث علمنا ان الحكيم لا يامر بما ليس بمصلحة وكما علمنا ذلك فقد علمنا انه لا يامر
بما لا نقدر عليه فان دل الامر المؤبد على دوام المصلحة دل ايضا على دوام التمكن وبان الشاهد قد فرق بين النسخ

وبين

وبين وصف العبادة فان من امر عبده باخذ وظيفة في كل يوم لم يلزمه ان يبين له في الحال متى ينقطع ذلك
ولا يجوز ان لا يبين له في الحال صفة الوظيفة واعترض ابو الحسين على الاول بانه يعلم ان الامر المؤبد
مصلحة بنفس الامر المؤبد فيلزم ان يعتقد وجوب فعله ابدا من غير اشتراطه ذلك وعلى الثاني بانه
ان يعلم الامة ذلك من نبيها فالنبي صلى الله عليه وسلم لا بد من ان يعرف ان شريعته لا ينسخ بخطاب او بنهي
الى خطاب فان جاز ان يعترض الامر المؤبد النسخ جاز مثله في ذلك الخطاب الذي اعرف به
النبي صلى الله عليه وسلم او جبريل عليه السلام ان الشريعة لا تنسخ وانما يعلم الوحي منقطع اذا قال النبي صلى الله عليه وسلم شريعتي
دايمة ولا نبي بعدي فان جاز تاخير بيان النسخ مع تناول الامر جميع الاوقات جاز ان يكون
مراده لا نبي بعدي الا فلان ويتاخر بيانه بهذا التخصيص وقوله شريعتي مصلحة ما بقي التكليف
يقتضي ظاهره دوام المصلحة بشرط مدة التكليف كما يفيد ذلك الامر بها ابدا لان امر الحكيم بالفعل يدل
على كونه مصلحة في الاوقات التي امر بالفعل فيها كما ان خبره عن كونه مصلحة يدل على ذلك فان جاز تاخر
بيان نسخ احدهما جاز مثله في الاخر وعلى الثالث بانه لا يحتاج الحكم في حال ورود العموم المخصوص
والخطاب المجمل الى ان يعرف صفة المجمل ومن لم يدخل تحت العموم وانما يحتاج الى ذلك عند الفعل
فان قلت يحتاج في تلك الحال الى بيان صفة العبادة وتخصيص العام ليعلم من دخل تحت العام
فمن لم يدخل تحته وليعلم صفة ما كلف فعدم بيان ذلك محل مقامه قلت وكذلك تاخر بيان النسخ
مخل بعلمه ان الفساد دايمة البحث **الثالث** في جواز النسخ في القران اتفق المسلمون
على ذلك وخالف فيه ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه **احدها** ان الاعتداد بالحول منسوخة
بان الاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام اجاب بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لانها لو كانت
حاملة وابد حملها حولا اعتدت واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا وهو خطأ
فان مدة الحامل يقتضي بابعد الاجلين من وضع ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام فلو وضعت
لاقل من سنة او اكثر فرض انقضت العدة فجعل السنة مدة العدة قد زال بالكلية **الثاني** امر الله
بتقديم الصدقة بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم ثم نسخه اجاب ابو مسلم بان زوال لزوال سببه وهو امتياز
المنافقين من حيث انهم لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد بالصدقة
واعترض بانه لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لانه لم يتصدق غير علي عليه السلام ويدل
عليه قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم وفيه نظر فانا نقول فسق من لم يتصدق من المناجاة
ويمنع ذلك في اكابر الصحابة لقصر المدة **الثالث** امر بثبات الواحد للعشرة ثم ينسخ بالثبات

الامثلة الرابع قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم بان
النسخ الازالة والمراد بها الازالة من اللوح المحفوظ فانما لا يختص ببعض القران وهذا النسخ
مختص ببعضه ولانه ليس المراد الازالة الثالث قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم
ازالهم عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام اجاب ابو مسلم بان حكم تلك القبلة لم تزل
بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او العذر واعترض بعدم الفرق بين بيت المقدس وسائر الجهات
بالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن غيره من الجهات قد بطلت فكان نسخا وقوله تعالى واذا بدلنا
آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع
اما التلاوة او الحكم او هما معا لا يقال يجوز ان يريد انه ابدل احد الآيتين بدلا عن الاخرى
فيكون النازل بدلا عما نزل لانا نقول جعل المعدوم مبدلا غير جائز احتج ابو مسلم بقوله
تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال والجواب ما تقدم المراد
لم يتقدمه من كتبه تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله لا ما هو توهمه ابو مسلم الفصل
الثالث في المنسوخ وفيه مباحث الاول في النسخ قبل الفعل نسخ الشيء قبل فعله
ضربان الاول نسخه بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جوازه لان مثل الفعل يجوز ان يصير
مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيأمر بفعله في الحال ثم ينهى عنه في المستقبل ولا
فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجيه الامر والنهي معا اليهما فانه قد يحسن ان
يأمر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يأمر من يطيع واذا كان اوامره فاطاع لجاز النسخ اجماعا
فكذا اذا امره فعصى لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتعريف المصالح
في المستقبل وايضا فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرائع فالنسخ قد يتناولهم وان عصوا
بالشرك واذا جاز ذلك فهو جائز في غيرهم الثاني نسخه قبل حضور وقته او بعضه وقد
اختلف الناس في ذلك فمنع المعتزلة وبعض اصحاب ابي حنيفة وابو بكر الصيرفي من
الشافعية وذهبت الاشاعرة واكثر الشافعية الى جوازه والحق الاول لوجوه احدها
لو جاز ذلك لزم كون الشخص الواحد مأمورا به منهيا عنه عن فعل واحد في وقت واحد على
وجه واحد والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان المسألة مفروضة فيه فانه لما امره
غدوة بصلوة ركعتين عند الغروب ثم نهاه وقت الظهر عن صلوة ركعتين عند الغروب
وقد تعلق الامر والنهي بشيء واحد في وقت واحد من جهة واحد ومكلف واحد حتى لو اختل شرط

منها لم يكن

وا اعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ صح

عن اللوح فانه قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والقران خير كله من غير تفاوت وفيه فلو كان المراد من نسخ الآية ازالتها عن اللوح المحفوظ ولما اجرى بدلها لما وكتابة يتحقق هذا الوصف وانما يتحقق هذه الخيرية بالنسبة الينا فانها ترجع الى الاحكام الآيات الموضوعة عنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون احوج من البعض فيما يرجع الى العمل المتعلق او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الآيات لا على ما ذكره صح وفيها نظر لمنع مقدمتي الاول فانه يجوز ان لا يزول جميع القران من اللوح المحفوظ ومنع اختصاص النسخ بمعنى الازالة ببعضه فالآية التي حكمها اعني خير من الاخرى التي هي مجردة عن احكام التكليف فجاز ازالتها واثبات ما تضمن التكليف ومنع عدم تقارب الآيات في الخيرية فالاصح غير ذلك الخامس صح

منها لم يكن صورة النزاع ولان قوله صل عند الغروب ركعتين موضوع للامر الا بالصلوة في ذلك الوقت
لغة وشرعا لان النهي لو تعلق بغير ما تعلق به الامر فان كان المنهي عنه امرا يلزم من الانتهاء عنه وقوع الخلل
في متعلق الامر فيكون المتأخر رافعا للمتقدم استلزاما فيتوارد الامر والنهي على شيء واحد في وقت
واحد من وجه واحد وان لم يلزم لم يكن صورة النزاع ولانا اجمعنا على ان الامر بالشيء يجامع النهي عن جزئه
اذا لم يلزم من الانتهاء عنه الاخلال بالمأمور به وبيان بطلان التالي ان متعلق الامر ان كان حسنا
استلزم النهي عن القبيح او الجهل وان كان قبيحا استلزم الامر به احدهما واللوازم ممتنعة في حقه تعالى الثاني انه اذا امر
بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان بانه لم يرد ايقاعه ويكون قد امره بما لم يرده ولو جاز ذلك
لم يبق لنا وثوق باقوال الشارع لجواز ان يكون الفعل الواحد مأمورا به ومنهيا عنه والامر والنهي عند
المجوزين كلامه تعالى وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا ونهيا بشيء واحد في وقت واحد من وجه
ثم اعترضوا على الاول بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وهو ممنوع لا يقال ان لم يكن حسنا
ولا قبيحا فاما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة ويلزم الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة لانا نقول
انه مبني على رعاية الحكم في افعاله تعالى ونحن لا نقول به بل يجوز ان يكون الامر والنهي لا لمصلحة ولا مفسدة
وان علم عدم خلوه من المصلحة والمفسدة لكن لا نسلم انه يلزم منه الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز
ان يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الامر ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة الامر ولا مصلحة
حالة النهي وايضا لو سلم الحسن والقبح لكن كما يحسن الامر والنهي لحكمة تنشأ من المأمور به والمنهي عنه فقد يحسنان
ايضا لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول اذهب الى القرية غدا راجلا وغرضه حصول الرياضة
في الحال وعزمه على اداء ذلك الفعل وتوطين النفس عليه مع علمه بانه يسقط عنه غدا والامر بالفعل انما
يحسن اذا كان المأمور به والامر منشأ للمصلحة فلو كان المأمور به منشأ المصلحة دون الامر او بالعكس
لم يكن الامر به حسنا فالامر لما امر كان كل منهما منشأ المصلحة بحيث منشأ الامر وفي الوقت الثاني بقي المأمور به
على حاله منشأ المصلحة ولم يبق الامر لحسن النهي لا يقال لما بقي الفعل منشأ المصلحة كما كان والنهي عنه يكون
منعا عن منشأ المصلحة وهو غير جائز لانا نقول يكفي في المنع من شيء اشتماله على جهة واحدة من جهات المفسدة
وهنا المأمور به وان بقي منشأ المصلحة لكن الامر به لما صار منشأ المفسدة كان الامر به قبيحا نظرا الى نفس الامر
وان كان حسنا نظرا الى المأمور به وذلك كاف في قبحه وايضا يمنع اتحاد متعلق الامر والنهي فان جاز ان يتناول
النهي مثل الفعل الذي تناوله الامر الاول وان الامر تناول اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه والنهي تناول الفعل
ان هذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص واجبة يقع على كل منهما فاذا وقعت على احدهما كانت واجبة

ان يكون المراد بذلك القول ضده ما هو دال على الارادة وهو محال الثالث انه يقتضي ان يكون صح

واذا وقعت على الاخر كانت قبيحة فالامر تناولها على وجه القبح كما اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال
قوم هو مامور بشرط بقاء الامر منهي عنه عند زوال وهما حالتان مختلفتان وقال اخرون لانه مامور بالفعل في
بشرط ان يختاره ويعزم عليه وينهى عنه اذا علم عدم اختياره وجعلوا حصول ذلك في علمه تع شرطا في النسخ
وقال اخرون يامر بشرط كونه مصلحة وانما يكون مصلحة مع دوام الامر اما بعد النهي فيخرج عنها وقال قوم انما يامر
في وقت يكون الامر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة وانما يامر انه تع به مع علمه بان الحال يتغير
ليعزم المكلف على فعل ان بقيت المصلحة في الفعل والكل متقارب وعلى الثاني بان الامر ليس من شرط
اراد المامور به وعدم الوثوق باقوال الشارع فان ارادوا به انه اذا خاطبه لا يحتمل التاويل الا لا يقطع
بارادته لما هو الظاهر من كلامه فمسلم ولكن يمنع امتناعه فانه اول المسئلة وان ارادوا به انه لا يمكن الاعتماد
على ظاهره مع الاحتمالات البعيدة فغير مسلم وغير ذلك ليس بمتصور وعلى الثالث انه يلزم كون الفعل
الواحد في وقت واحد مامورا منهيا معا او لا معا ثم ويمنع وحدة كلامه تع على مذهب عبد الله بن سعيد
وعلى مذهب ابي الحسن الاشعري يمنع احالة قوله يلزم ان يكون الصفة الواحدة امرا ونهيا قلنا انما
سمي الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها ومتعلقاتها فان تعلقت بالفعل سميت امرا
وان تعلقت بالنهي سميت نهيا وذلك انما يمنع اذا اتحد زمان التعلق بالفعل والترك اما مع اختلاف
فلا والمامور والمنهي فان كان زمانه متحدا لكن زمان تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير
فلا امتناع والجواب قد تقدم اثبات الحسن والقبح العقليين وحكمته تع قد اثبتناها في كتبنا الكلامية
ولولا هذان المقامان انتفت الشرايع بالكلية وبقاء الامر وانتفاء النهي لا يكونان وجها في قبح التكليف
ولا حسنه ولا يوثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة قوله قد يكون المامور به منشاء المصلحة دون
الامر فحسن النهي بعد الامر عند كونهما معا منشاء المصلحة قلنا قد بينا ان الامر والنهي لا مدخل لهما في وجوه
الافعال من حسن وقبح ولا توثر لها والوجوه التي يقع عليها لا يقال انهما وان لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه
ولم يوثرا في وجه يقع الفعل عليه لكنهما دليلان على وجه الحسن والقبح واذا دلا فلا بد من ثبوت وجه
يقتضي احدهما لان الدلالة انما تدل على صحة فلا استبعاد في ان امر انه تع بالصلوة وقت الغروب يكون
الصلوة واجبة في ذلك الوقت متى استمر حكم الامر لها ولم يرد نهي عنها وان ورد النهي تغير حالها فاذا امر
بالصلوة اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض في هذا التكليف
مصلحة التكليف كان يقدر انه تع علم انه ان كلفه على هذا الوجه كان مصلحة في واجب عليه يفعله او قبيح
عينيه لانا نقول هذه الصلوة المامور بها ان كان فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين لم يتغير حالها

لو رود النهي

لو رود النهي ويجب قبح النهي المتناول لها وان كان مفسدة في نفسها لم يتغير حالها بتناول الامر واستمراره
فيجب قبحها وقبح الامر المتناول قوله يمنع الاتحاد لتعلق النهي بمثل ما تعلق به الامر لا بعينه قلنا انه
باطل من وجوه احدها عن محل النزاع اذ المسئلة مفروضة في النسخ الذي هو رفع وليس هنا رفع ثم
المكلف لا يتميز بين فعل المثلين في وقت واحد فتكليف فعل احدهما بعينه وتجنب الاخر النهي عنه
بعينه مع انهما لا يتميزان تكليفا بما لا يطاق الثالث يمنع ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة
لتماثلهما واتحاد وقتهما ومتعلقهما قوله الامر يتعلق بالاعتقاد والعزم قلنا هذا باطل من وجوه احدها
العزم والاعتقاد متغايران للصلوة ولا يتغيران عنها بهما فالامر ورد بالصلوة فلا يتناولهما لغة ولا
شرعا لا حقيقة ولا مجازا الثاني لو كان اسم الصلوة عبارة عنهما شرعا لما تاخر بيانه عن وقت
الخطاب وذلك يخرج البحث عن مثل النسخ الى مسئلة تاخر البيان الثالث لا بد في الامر بالاعتقاد
او العزم فايدة ولا فايدة مع عدم وجوب الفعل الذي تعلقا به لا يقال الفايدة اختبار المكلف
لانا نقول حقيقة الاختبار انما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من فعلها الرابع لا يحسن ايجاب
العزم والاعتقاد على الاطلاق والفعل غير واجب لقبح اعتقاد وجوب ما ليس بواجب لا يقال امر بالعزم
على الفعل بشرط كونه واجبا لانا نقول لا حاجة الى هذا المحل فانه عليكم ان تقولوا امر بالفعل بشرط
كونه واجبا ولا يضر والعزم ليس بمذكور الخامس ليس القول بانه امر بالعزم على الصلوة بشرط
كونها واجبة ويتوصل به الى ذلك بظاهر النهي اولى من القول بانه نهى عن ارادة الفعل المامور به بشرط
كونها قبيحا لا يتجدد به امر اخر ويتوصلوا الى ذلك بظاهر الامر قوله يجوز ان يكون للفعل وجهان يومر به
باعتبار احدهما وينهى عنه باعتبار الاخر قلنا هذا باطل اما اولا فلانه عن محل النزاع اذ النزاع في الفعل الذي
اتحد الوجه فيه والوقت وجميع الامور المعتبر فيه واما ثانيا فلانه لا نسخ في ان المامور به والمنهي عنه باقيا
على حد التكليف والمحالات التي ذكروها في وجه التغاير باطلة فان الشرط ما يتصور ان يوجد وان لا يوجد
وما لا بد منه لا يسمى الشرطية والمامور لا يقع مامورا الا عند دوام الامر وعدم النهي فكيف يحسن ان يقول
امرتك بشرط لولا انهاك فكانه قال امرتك بشرط ان امرتك وبشرط ان يتعلق الامر بالمامور وبشرط كون الفعل
المامور به حادثا وعرضا وغير ذلك مما لا بد منه وهذا لا يصلح للشرطية ولانه تع يستحيل ان يامر بشرط ان لا
ينهى عنه لانه تع عالم بان هذا الشرط لا يحصل فلا يامر به والامر بشرط انما يحصل ممن لا يعرف العواقب قال الغزالي
والعجب من انكار المعتزلة بثبوت الامر بالشرط مع انهم جوزوا الوعيد منه تع بشرط يوعد على الطاعة الا بانه
بشرط عدم ما يحفظها من الفسق والردة وعلى المعصية العقاب بشرط خلوها عما يامر من التوبة وفيه نظر

للفرق بين امرك بشرط ان لا انهاك وهو عالم بالعاقبة وبين اثيبك ان اطعت واعاقبك ان عصيت
لو وقع الثاني اجزاء عن فعل بخلاف الاول ولان النهي ليس بوجه عليه الفعل احتج المجوزون بوجوه احدها
انه صلعم امر ابراهيم بذبح اسمعيل ثم نسخ قبل الفعل الثاني قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت دل على انه يمحو
كل ما يشاء محوه على كل وجه فقد دخل محو العبادة قبل دخول وقتها الثالث انه صلعم امر النبي صلعم ليلة الاسرى
بخمسين صلوة فاشار عليه موسى بالرجوع وقال ان امتك ضعفاء لا يطيقون فاسئل الله تعالى ينقصكم
فسأل الله تعالى في ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي خمس صلوة وذلك نسخ الفعل قبل وقته
الرابع يجوز ان يامر الله تعالى زيدا بفعل في الغد ويمنعه منه بمانع عائق لمنعه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل
في الغد بشرط انتفاء المانع واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تحققه جاز الامر بالفعل بشرط و
انتفاء الناسخ مع تحققه للنسخ الخامس انه صلعم نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة قبل فعلها
السادس انه صلعم صالح قريشا يوم على رد من هاجر اليه ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تعالى فان علمتموهن
مؤمنات السابع واتفقنا الخصم على انه صلعم لو امر بالمواصلة في الصوم سنة جاز ان ينسخ عنا بعد شهر
مثلا وذلك نسخ للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته الثامن قال صلعم احلت لي مكة ساعة من نهار
ونسخ ذلك منع القتال فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل التاسع التكليف بعد وقت الفعل ثابت
فوجب جواز رفعه بالنسخ عما جاز رفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف عن المكلف العاشر
لو امتنع من النسخ قبل وقت الفعل لزم ابطال النسخ بالكلية فان كل نسخ انما هو رفع الحكم قبل وجود
وقته لان الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه والا لزم اجتماع النقيضين فلم يبق النسخ الا على الفعل
قبل حضور وقته وبالجملة فالنسخ انما يتحقق فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ الحادي عشر الطهارة
انما يجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان قد توضأ
فان فرق من منعه بالموت ومنعه بالنهي والجواب عن الاول من وجوه احدها يمنع الامر بالذبح
بل بمقدماته من الاضجاع واحد المدية مع الظن الغالب بالامر بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرؤيا
ولو كان قد فعل بعض ما امر به صلعم قد صدقت بعض الرؤيا لا يقال قوله اني اري في المنام اني اذبحك
قال يا ابت افعل ما تؤمر لا بد وان يعود الى شيء والمذكور الذبح فوجب صرفه اليه وكان مامورا به
ولان قوله ان هذا لهو البلاء المبين اشارة الى الذبح لعدم وصف مقدماته بانها بلاء مبين
ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولولا الامر بالذبح لما احتيج الى الفداء لانا نقول الرؤيا لا تدل على كونه مامورا
بذلك وقوله افعل ما تؤمر تعبد في المستقبل فلا ينصرف الى ماضي من رؤياه في المنام واضجاع الابن واخذ المدية

مع غلبة الظن

مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح فلا عظيم والفداء كان لما يتوقع من الذبح الثاني يمنع انه نسخ عنه
لما روي انه كان كلما قطع موضعا من الحلق وتعدى الى جزء اخر وصل الله ما تقدم قطعه ويمنع اشتراط
بطلان الحيوة في حقيقة الذبح بل هو قطع في مكان مخصوص مطلقا فانه يقال ذبح هذا الحيوان ولم يمت
بعد وروي ايضا انه صلعم جعل على عنقه صحيفة من حديد فكان اذا امر ابراهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق
ولا يمشي على قواعد المعتزلة لانه تكليف بما لا يطاق الا اذا كان مامورا بالاضجاع وامرار السكين على الحلق
لا بالذبح فرجع الى الاول الثالث قيل انه منام لا اصل له يثبت به الامر وهو خطاء فان منام الانبياء
وحي معمول به واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان وحي النبي صلعم كان بالمنام ستة اشهر ولهذا
قال صلعم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وكانت ستة اشهر من ثلثة وعشرين سنة من نبوته
كذلك وقال صلعم ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يشكل لاهل الاحلام
ولانه لو كان خيالا وحلما لم يجز لابراهيم العزم على الذبح المحرم بمجرد منام لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا
ولما احتاج الى الفداء الرابع لا نم انه نسخ الذبح قبل التمكن من الامتثال بل كان بعده والخلاف انما
هو قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال لا بعده بيان ان مطلق
الامر يقتضي الوجوب على الفور وان وقت الامر كان مضيقا وامتناع تعلق الصغاير على الانبياء
واعترض بان ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لان الامر باق عليه وهو المانع عندهم و لانه
لو كان موسعا لقضت العادة بتاخيره رجاء نسخه او موته لكبر سنه وعظم هذا الامر وفيه نظر لان
الانبياء صلعم اسرع امتثالا من غيرهم الى الاوامر والامر وان كان موسعا الا ان تقديمه اولى ومنزلة
النبوة يمنع من الاخلال بالاولوية وعن الثاني بوجوه احدها الاية انها تدل على محو كل ما شاء وليس
منها ما يدل على انه شاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع كونه ممتنعا فان بين شبه ذلك بغير الاية ففيه
نزاع الاستدلال بالاية الثاني حقيقة المحو هي محو الكتابة والمراد محو ما يكتبه الملكان من المباحات
وتبقيه ما اثبتا من الطاعات و المعاصي الثالث قيل المراد به محو البلايا والنكبات بعدم
على معنى انه لولا انا لنزله ذلك الرابع روي انه صلعم يمحو من اللوح المحفوظ ما شاء ويثبت ما يشاء
مما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة وعن الثالث بوجوه احدها انه خبر واحد فلا نقبل فيما يجب العلم
الثاني الخبر يقتضي معايدة فعل الفعل وفيه من النسخ والا بطل ما يدل على فساده لتضمنه ان المصالح الدينية
يتعلق بمشورة الخلق واشارتهم الثالث انه يقتضي نسخ قبل وقته وقبل تمكن المكلف من العلم به وعلمه
المخالف يقتضي منع ذلك لانه يجوز هذا النسخ على انه يكون الغرض في التعبد بالمنسوخ العزم على ادائه

والاعتقاد لوجوبه وبهذا لا يتم الا مع المكلف بالتعبد بالمنسوخ اعترض على الاول بان المسئلة اجتهادية
يجوز اثباتها بخبر الواحد وعلى الثاني والثالث بانه قد نسخ عن النبي صلعم بعد علمه سلمنا انه نسخ عن المكلفين
قبل علمهم به ولكن لم قالوا بامتناعه وفايدة الثواب والعقاب باعتقاد الوجوب والعزم على فعله
مبني على رعاية الحكم في افعاله وفيه نظر لانها وان كانت اجتهادية لكن قصة المعراج من الامور الشهيرة
وكان يجب اشتهار رواية الدال ينافي العلم والنسخ عن النبي صلعم غير مفيد في منع القسم من النسخ عن الامة
قبل تمكنهم من العلم بما كلفوا فيه فلا معنى لذكره هنا وحكمته ثم ثابتة في علم الكلام وعن الرابع بمنع ان يامره
بشيء يفعل ثم يمنع عنه لانه اما ان يامره مطلقا او بشرط زوال المنع فان كان الاول فنمنع من بعد لانه
يكون تكليفا بما لا يطاق وهو مح وان كان الثاني فالامر بالشرط لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور
على ما تقدم ومخالف بهذا ما اذا امر جماعة ان يفعلوا الفعل في غد فانه يجوز ان يمنع بعضهم من الفعل فكذا
نستدل بهذا المنع على ان ذلك البعض غير مراد بالخطاب ولا مكلف به ولا يجوز ان يمنع جميعهم وعن
الخامس ان النسخ انما وقع بعد حضور وقت الفعل ولهذا ناجى علي عم رسول الله صلعم بعد ان قدم الصدقة
ولهذا عاتبهم الله تعالى على قوله ءاشفقتم الاية قال فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فعلم ان وقت الفعل
كان قد حضر سواء ناجاه غيره او لا وعن السادس بان كان قوله فان علمتموهن نزل بعد مضي وقت كان
يجوز ان يهاجر اليه غيرهن فيكون النسخ واقعا بعد وقت الفعل وقد روى الواقدي ان ابا جندل لما
رده النبي صلعم الى قريش انحاز مع جماعة فتى اسلم من قريش وكان يمنع من قدوم المرة على باهل مكة فارسلت
قريش الى النبي صلعم بارحامها الا رد ابا جندل والنفر الذين معه اليه ان لا يرد عليهم احدا مهاجرا اليه واذا كان
العهد وقع على رد المهاجرين اليهم لانهم اكرهوا ذلك وشرطوه فمتى كرهوه زال الشرط فلم يجب ردهم ولم يكن
ذلك نسخا وعن السابع بان نسخه قبل السنة يدلنا على انه عنى بالسنة بعضها ولم يكن اراد الفعل الا في
بعض السنة فيكون النسخ بيانا للمراد بالخطاب على وجه يكون الامر متناولا غير ما تناول النهي وليس
كذلك اذا ورد النسخ قبل حضور كل شيء من اوقات الفعل لانه يكون قد نسخ جميع ما تناوله الامر والنهي
وعن الثامن ان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوعه فيها لعدم وجوب ايقاع المباح فلا يمتنع
ان يكون نهى عن القتال بمكة بعد تلك الساعة على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال
بل لعله اراده بذلك قتل قوم معينين كابن خطل وغيره والنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة
القتال وعن التاسع بمنع تكليف من يعلم موته قبل تمكنه من الفعل وعن العاشر بمنع الملازمة والفرق
ظاهر فان وقوعه بعد الامتثال يشعر بعدم ارادة ما بعده من خطاب التكليف بخلاف ما لو اتحد المتعلق

وعن الحادي عشر

وعن الحادي عشر بان الطهارة على الواحد منا لاجل وجوب الصلوة عليه وكيف يكون كذا وهو يعلم قبل
مضي وقت الصلوة وجوبها عليه بل انما يجب الطهارة بظن وجوب الصلوة عليه وان جوز المنع وفيه
نظر فان مطلق الظن لا يقتضي وجوب الطهارة بل الصادر والتحقيق ان وجه الوجوب الطهارة انه
هو الصلوة متعلقا وجوبها وورد الخطاب بها على من احرم قبل تمكنه من الصلوة لكن مظنون والمعلوم هو وجوب
الامر بالطهارة فلهذا امرنا بوجوبها وان لم يعلم بقاء المتطهر البحث **الثاني** في ان اثبات البدل
ليس شرطا في النسخ اعلم انا كما نعين النسخ الى البدل لكن يحسن نسخ الحكم بغير بدل عند المحققين خلافا
لقوم البدل قد ينافي المبدل كالتوجه الى بيت المقدس والكعبة وقد لا ينافيه كصوم عاشورا ورمضان
لانه صلعم نسخ وجوب الصدقة بين يدي النجوى ووجوب الامساك بعد الفطر في الليل وتحريم ادخار لحوم
الاضاحي من غير بدل في ذلك ولان المقتضي للمنع زايد ومقتضي الجواز ثابت فيثبت الجواز اما المقدمة
الاولى فلان المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو بط لان النسخ هو الازالة ولا دليل على اشتراط
البدل في الاسم فلا يشترط فيه لغيره ولانه الاية سميت رفع صدقة المناجاة نسخا ولا بدل هناك واما
انتفا حسنه وهو بط لجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر
كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا فرق في الفعل بينهما مجاز نسخها الى غير بدل كما جاز الى بدل واما
لعدم وقوعه في الشرع وهو بط لوقوعه في المناجات وغيرها ولان عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما لورود
الشرع بمنع وقوعه وهو بط لان وقوعه في الشرع يدل على بطلان ذلك لم يوجد في الشريعة ما يدل على
المنع احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان نسخ الاية لا يفيد
نسخ لفظها ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس لنسخ الحكم ذكر وفيه نظر لان النسخ شرعا يرفع
الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما وضع له على العرف اللغوي والوجه في الجواب ان يقال يجوز ان يكون
نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خيرا من ثبوته في ذلك الوقت البحث **الثالث** في جواز النسخ الى الاثقل
ذهب المحققون الى ذلك خلافا لبعض اهل الظاهر وبعض الشافعية ومنع بعضهم من الوقوع دون الجواز
لنا انه صلعم في ابتداء الاسلام خير بين صوم رمضان والفدية بالمال فاوجب الصوم تخييرا ثم حتم الصوم
عينا ولا شك في ان التعيين اثقل من التخيير ونسخ الحبس في البيوت بالجلد والرجم وهو اشق ه
وامر الصحابة بترك القتال ثم امرهم بالقتال مع التشديد بان ثبت الواحد للعشرة ونسخ جواز تاخير الصلوة
عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان وهو اثقل وكانت الصلوة
ركعتين عند قوم فصارت اربعا في الحضر احتجوا بوجهين **احدهما** قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات

بخير منها اي اخف او مثلها اي مساو **والثالث** قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم والجواب
لا نم ان الاخف مطلق خير بل الاشق خير لكثرة ثوابه وكونه اصلح في المعاد وان كان اثقل في الحال والاية محمولة
على اليسر في الاخرة لئلا يتطرق اليه تخصيصات كثيرة وكذا التخفيف البحث **الرابع** في جواز نسخ التلاوة
دون الحكم وبالعكس ذهب اكثر العلماء على ذلك ونقل عن شاذ من المعتزلة المنع لنا العقل والنقل اما
العقل فلان التلاوة حكم شرعي ثبات المكلف عليه قال عم من قرا القران واعربه فله بكل حرف منه عشر
حسنات والحكم ايضا شرعي وقد بينا امكان اختلاف الاوقات في مصلحة العبادة معتبرة بها فيكون
العبادة مصلحة في وقت ومفسدة في اخر ولهذا اجوزنا النسخ مجاز في ما بين العباد يتحمل ان يكونا
مصلحتين في وقت ومفسدتين في اخر وان يكون احدهما مصلحة في كل وقت والاخرى مفسدة في
بعض الاوقات دون بعض او ان يكون احدهما مصلحة في وقت والاخرى في اخر فلا استبعاد في نسخها
معا ونسخ احدهما لكونهما من العبادات واما النقل فما ورد من نسخ التلاوة خاصة فيما روي من قوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن انس ابن مالك رضي قيد نفس معونة بلغوا اخوانا انا
دسا رضي عنا وارضانا وعن ابي بكر كنا نقرء من القران لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم واما العكس
فنسخ الاعتداد بالحول وثبات الواحد للعشرة والصدقة قبل المناجات الى غير ذلك من الايات والفائدة
فيه حصول العلم بانه تعالى ازال هذا الحكم رحمة منه على عباده واما نسخهما فيما روي ان في سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة احتجوا بان الحكم من التلاوة بمنزلة العلم مع العالمية والمنطوق
مع المفهوم وكما لا يمكن الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم وكذا هنا ولان بقاء
التلاوة خاصة توهم بقاء الحكم خاصة يشعر بزواله لان الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت
اشعر ذلك بارتفاع الحكم وهو تعريض للمكلف لاعتقاد الجهل ولان هذا النسخ يجب حيث لم يلزم
من ذلك اثبات حكم ولا رفعه والجواب بمنع التساوي بين العلم والعالمية والمفهوم والمنطوق من
التلاوة والحكم بل التلاوة كالامارة والعلامة على الحكم في ابتداء ثبوته دون دوامه وانما يلزم الجهل
ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخ الحكم دليلا وبمنع انتفاء الفائدة وقد سلفت او الحكم حقيقة
او للثواب على تلاوتها والجهل لازم لو لزم من انتفائه لازم الحكم انتفاؤه وهو ممنوع وبمنع العبث
وقد سبق البحث **الخامس** في نسخ الخبر منع اكثر الناس من نسخ الاخبار واختاره ابو عبد الله البصري
وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين بحرير والقول فيه ان النسخ اما ان يكون لنفس الخبر او
لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا بان يكون قد كلفنا ان نخبر بشيء ونسخ

عنا التكليف

عنا التكليف بذلك الاخبار وهذان جايزان اجماعا سواء كان ما نسخت تلاوته ماضيا او مستقبلا
وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله اولى كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم او يتغير
كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان ذلك حكم شرعي يجوز اختلاف الاوقات فيه بان يكون في بعضها مصلحة وفي
بعضها مفسدة وذلك كانذر المطهر الى القران وحرم على الجنب بعضه واذا جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة
بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة الى الازمان وهل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار بنقيضه الحق المنع وعليه
العدلية كافة لانه كذب فيمتنع منه تعالى تكليفنا به واطبقت الاشاعرة على جوازه وجواز تكليفنا الاخبار بنقيض
الحق لانتفاء الحسن والقبح عندهم اما ما يتغير فانه يجوز ان يامر بالاخبار بنقيض ما امرنا به ان قيل بخبرية مثل
ان يؤمر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر بالاخبار عن ايمانه وفي هذا الاطلاق نظر والوجه ان يقال بشرط ان لا
يتضمن الكذب باجتماع شرايط التناقض فيه ولا فرق في ذلك بين الماضي والمستقبل وان كان لمدلول
الخبر فيقول فايدة الخبر ومدلوله اما ان لا يتغير كالاخبار عن الله تعالى وصفاته وقبح الظلم فهذا لا يجوز نسخ
الفوايد فيه اجماعا لان الاخبار عن زوالها كذب واما ان يتغير فان كانت احكاما كالاخبار عن وجوب
الحج ابدا فانه يجوز نسخه في المستقبل لان المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغيره في المصلحة الى المفسدة قايم
هنا فيثبت مقتضاه وان كانت غير احكام فيجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية او مستقبلة وان لم
يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه يعذب العصاة ابدا فانه يجوز ان يدلنا في المستقبل
بانه اراد بالتابيد الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب عند ابي الحسين او مطلقا عند اخرين
واما الماضي فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه عمر زيدا الف سنة ويشعرنا بانه اراد التعميم ثم يدلنا في المستقبل انه عمر
الف سنة ويخبرنا بانه اراد التعميم ثم يدلنا في المستقبل انه عمر الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة
غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد والوعيد وبعضهم من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان
حكما شرعيا اولا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي دون المستقبل والوجه الجواز
مطلقا لان ما دل عليه الاخبار يمتنع اذا كان والخبر عام فيه امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعض ما يتناوله
اللفظ وان المراد بعض ذلك المذكور كالامر والنهي والجواب اتمام الكذب انما يلزم لو اتحد المدلولات اما
مع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني ابدا وان دل ظاهره على التابيد الا ان قرينة
النسخ دلت على ان المراد بذلك مدة معينة كالامر والنهي فان التعبد بهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم البدا
لا يقال انما لم يلزم البدا لدلالة النهي على ان الامر لم يتناول ما تناوله النهي لانا نقول والدليل الناسخ دل على ان
الخبر المنسوخ مما لم يتناول ما تناوله الدليل الناسخ واذا تغاير المتعلقات ارتفع الكذب كما ارتفع البدا في الامر

والنهي احتج الفارقون بان الخبر المتناول للاحكام في معنى الامر بالفعل فان معنى امرتكم و نهيتكم واوجبت عليكم
مساو لمعنى الامر والنهي بخلاف غيره والجواب لا فرق بينهما فان كان احدهما مستلزما للكذب كان الاخر كذلك وقولهم
معارض بمثله فان قولكم ربما دخل النسخ على الخبر لانه في معنى الامر معارض بقولنا انما دخل على الامر لانه في
معنى الخبر عن وجوب الفعل وفيه نظر فان احدا لم يقل ان النسخ دخل الامر لرجوعه الى الخبر بخلاف العكس
والتحقيق ان مدلول الخبر مكانه عن المخبر تابع له وبينه مطابقة للمخبر عنه سواء كان ماضيا او مستقبلا
فالمخبر عنه ان زال بعد ثبوته كان نسخا في اصل الخبر بالاصالة وفيه بالتبعية لكن لا يسمى ذلك نسخا
في الحقيقة قال الحساد ان لو قال اهلكت زيدا ثم قال ما اهلكتهم كان كذبا والجواب اهلاكهم غير متكرر
فاذا قال ما اهلكت بعضهم كان مخصصا للاشخاص لا نسخا في الازمان بخلاف الخبر عن تكرار الفعل انه نسب
قال قاضي القضاة متى ابقى وجوب الفعل يحرم العزم على اضاعته الا ان يجوز كون العزم عليه مفسدة
ويستحيل ان يحرم علينا ارادة المقارنة له لانه لا يكون الفعل واقعا على ما امرنا ان يوقع عليه الا مع مقارنة
البحث **السادس** في جواز نسخ الامر للعبد بالتابيد ذهب بعض الناس الى ان الله تعالى لو قال لنا افعلوا هذا
الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر لوجوه **احدها** لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة
المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ
يقتضي التخصيص كذا جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو الحكم داعية الى جواز التخصيص
الثاني النسخ انما يرد على عبادة امر منها بلفظ يفيد الاستمرار ودل الدليل على ان المراد به الاستمرار لامتناع
وروده على المرة الواحدة ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على
هذه الالفاظ اما بمقارنة اشعار النسخ لهذا ومن غير مقارنة على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد
ولا معنى الفرق بينهما **الثالث** العادة في لفظ التابيد المستعمل في الامر المبالغة في طول الزمان لا الدوام فان المفهوم
من قول القائل لازم فلانا ابدا واحبسه ابدا وامش الى السوق احتج المخالف بوجوه **احدها** لفظ التابيد يفيد
وجوب استمرار الفعل في كل اوقات الامكان فجرى مجرى ان نص الله تعالى على وجوب العبادة في كل وقت من تلك
الاوقات على سبيل التنصيص وكما لا يجوز النسخ هنالك ثم **الثاني** لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار
لجاز دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتاكيد لم يكن في التقييد به فائدة **الثالث** لو جاز نسخ
ما ورد بلفظ التابيد ولم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة **الرابع** لفظ التابيد يفيد الدوام
اذا وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ تقييد التابيد لم يجز نسخه فيجب في الامر مثله والجواب عن الاول بالفرق
بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا ولهذا جاز التخصيص في اللفظ العام وان تناول كل فرد فرد بخلاف اخراج

بعض الافراد

بعض الافراد التي فصلوا انهم فان ذلك يمنع من النسخ كما ان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الاستدامة اما بنفسه
او بدلالة امتناع وروده على المرة ويمنع انهم ينزل منزلة التخصيص على كل وقت بعينه بل هو في العرف يطلق
على المبالغة كما في قولنا لازم فلانا ابدا وعن الثاني بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة
فيه وذلك لا يمنع من النسخ كما لا يمنع بتاكيد العام من تخصيصه بعلم بعد التخصيص ان المراد بتاكيد العموم المبالغة
فيه كما يعلم بعد النسخ ان المراد من التابيد تاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار وعن الثالث انا انما
نعم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان لما بينا من انه يفيد المبالغة في الاستمرار
ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري ويجوز ان يخلق الله تعالى فينا العلم الضروري بالدوام او تقترن باللفظ
قرائن تفيده وعلى قول ابي الحسين طريق اخرى ان لا يقترن بالامر ما يدل على ان المراد غير ظاهره كما في جميع
الالفاظ العموم البحث **السابع** في امتناع نسخ جميع التكاليف اتفق العقلاء على جواز رفع التكاليف
باعدام العقل الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله تعالى احدا بالنهي عن معرفته
الا عند من يجوز تكليف المحال لان تكليف النهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم فان غير العارف
به يمتنع عليه معرفة نهيه فاذن تحريم معرفته يتوقف على معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر فانه لا دور هنا ثم انه
تكليف بالمحال وكذا لا يجوز ان يكلف معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لانه محال يستحيل فعله وتركه
بقي الخلاف في الموضعين **احدهما** هل يجوز نسخ وجوب معرفته تعالى وشكر النعم وتحريم الكفر والظلم وغير ذلك
مما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال اما المعتزلة فهو عليها
كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل ولكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة
كافة للحسن والقبح ورعاية الحكمة في افعاله تعالى فان المقتضي بهذه الاحكام انما هو صفات ذاتية لا يجوز
تبدلها ولا تغيرها وربما يتوقف على هذا صحة سلام الصبي فان وجوبه بالفعل وان استلزم التعبي منه غير ممكن
وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى **الثاني**
على تقدير جواز النسخ بهذه الاحكام هل يجوز من الله تعالى بعد ان كلف العبد ان ينسخ عنه جميع التكاليف منع منه
الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة قبل علمه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه
بنزول النسخ فلا يمتنع من تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفة
النسخ البحث **الثامن** في استحالة نسخ الاجماع ذهب اكثر الناس الى ذلك وجوزه الاقل لنا ان الاجماع انما
ينعقد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لانه ما دام حيا لا ينعقد الاجماع من دونه لانه عليه السلام سيد المؤمنين واذا وجد قوله لم يعتبر

قوله غيره فالاجماع انما ينعقد بعده صلعم ويستحيل فيه نسخه بالكتاب والسنة فيكون بعد بالاجماع لان الثاني
ان لم يكن عن دليل كان خطاء وان كان عن دليل فان كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول لزم كون الاول
وهو خطاء وهو محال وان لم يكن موجودا استحالة تجدده لا يقال ينتقض باجماع الامة على تسويغ ما له خلاف
احد قوليهما ثم على تحريمه لو اتفقت على احدهما فالثاني ناسخ للاول لانا نقول انما سوغت العامي في
الاخذ باي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على احد القولين فكان الاجماع الاول مشروطا
بهذا الشرط فاذا انتفت زال شرط الاول فانتفى لانتفاء شرطه من غير نسخ وبالقياس لان شرط
صحته عدم الاجماع فاذا وجد لم يكن القياس صحيحا فلا يجوز نسخه به ولان القياس لابد له من اصل ولحكم
في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل متجدد بعد الاجماع الاول او سابق عليه فان كان المتجدد فهو اجماع
او قياس لاستحالة النص فان كان اجماعا فلابد له من دليل فان كان قياسا على اصل اخر تسلسل
او انتهى الى اصل ثابت بالنص والتسلسل محال والنص يجب ان يكون سابقا على الاجماع الاول
وح صحة القياس عليه مشروط بعدم الاجماع الاول على مناقضته ونسخ الاجماع الاول به متوقف
على صحته وهو دور ممتنع وان كان نصا لزم سبقه فيكون الاجماع على خلافه خطا وان كان سابقا
فعدول اهل الاجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطاء وهو محال وعلى
راي الامامية الاجماع انما يتحقق بقول المعصوم لانه سيد المؤمنين فالعبرة بقوله عم فلا يجوز
نسخه لعدم تجدد دليل من كتاب او سنة بعد النبي صلعم والقياس لا عبرة به مع قول المعصوم قال
السيد المرتضى ان الاجماع مستقر قبل انقطاع الوحي وبعده على ما يأتي ولانه صلعم امر باتباع المؤمنين
قبل الوحي وبعده والنسخ لا يتناول الادلة بل الاحكام فجاز ان يثبت حكم دليل بالاجماع قبل
انقطاع الوحي ثم نسخ بانه نزل البحث **التاسع** في نسخ القياس منع قاضي القضاة من نسخ
القياس وبعض الحنابلة لان القياس تبع الاصول فلم يجز رفعه مع ثبوتها اذ لا يتصور رفع حكمه مع
بقاء اصله ولانه انما يثبت بعد انقطاع الوحي وقال ان القياس ان كان معلوم العلة جاز نسخه
لان النبي صلعم لو نص على ان علة تحريم البر الكيل وامر بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز
ثم نسخه جاز ان ينسخ عنا تحريم الارز المستفاد بهذه العلة المنصوص عليها او يمنع من قياسه على البر ومنعت
الامامية منه لانه ليس دليلا عندهم وقال ابو الحسين ان كان القياس موجودا في زمن النبي صلعم بان يكون
قد نص على اصل تحريم بيع البر بالبر متفاضلا ويعتقد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل مثلا
باشارة يدل عليه فاذا قضى بتحريم الارز بناء على القياس على البر امكن نسخه بالنص على اباحة بيع الارز وبالقياس

على ما نص

على ما نص على اباحة من الماكولات ويفيد القياس عليه بواسطة كونه ماكولا بامارة هي اقوى من امارة
التحريم وان كان بعده بان يؤدي اجتهاد مجتهد بعد البحث عن الادلة الى تحريم شيء ثم يطلع على نص او قياس
ارجح او اجماع متقدم او يختلف الامة على قولين قياسا ثم يجمع على احدهما فان اجماعهم الثاني وان رفع
حكم القياس الذي اقتضاه القول الاخر لزم حكم قياس الاول فان ذلك لا يسمى نسخا وهذا كله انما يتم على القول
باصابة كل مجتهد حيث انه متعبد بالقياس الاول ثم رفع ومن منعه لم يكن القياس الاول متعبدا به عنده وقيل
علة القياس ان كانت منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكم بنص او قياس في معناه ولو ذهب
اليه ذاهب بعد النبي صلعم لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه
ظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل ظهر انه كان منسوخا وبين
الامرين فرق وان كانت مستنبطة بنظر المجتهد فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه
عند المطلع بدليل يعارضه ويرجح عليه لا يكون نسخا على قول ان النبي رفع حكم خطاب وان شارك
النسخ في رفع الحكم وقطع استمراره سواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لا البحث **العاشر** في حكم الفرع
هل يبقى مع نسخ حكم اصله اختلف الناس في نسخ حكم اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع او لا فذهب
اصحاب ابي حنيفة الى بقائه خلافا للباقين والوجه الاخر لنا ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار العلة
في نظر الشرع باثبات حكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة عن الاعتبار فبطل
تابع الاعتبار قالوا لا يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث حكمتم بتبعية رفع حكم
الفرع لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس باطل سلمنا لكن انما يلزم من انتفاء المتبوع انتفاء التابع
لو افتقر الحكم في دوامه الى دوام سببه وهو ممنوع سلمنا لكن ينتقض بالاب فان ولده الصغير
تابع له في الاسلام والكفر ولا يلزم من زوال اسلام الاب اسلامه والجواب ليس رفع حكم الفرع بالقياس
على رفع حكم الاصل والا لافتقر الى علة جامعة بل رفعه لعلة والحكم ان افتقر في دوامه الى دوام علته
فالمطلوب والا الاجماع على انه لابد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت حكمة الحكم قطعا امتنع
بقاؤه بعدها واذا وجب دوام احتمال الحكمة وجب اعتبارها لاستحالة بقاء الحكم لحكمة غير معتبرة واذا
نسخ حكم الاصل زال اعتبارها وليس اسلام الاب علة لاسلام الولد ولا دوام اسلام الاب معتبرا في دوام
اسلام الابن حتى يلزم من الانتفاء الانتفاء البحث **الحادي عشر** في نسخ الفحوى اتفق الناس كافة على جواز
النسخ بفحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لانه ان دل على تحريم الضرب لغة فاللفظ
المفيد لشيء من جهة دون الفحوى وبالعكس واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى فلا يتصور

بقاؤه مع ارتفاع متبوعه وان نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه القاضي عبد الجبار فجوزه تارة
لان جاريجرى التخصيص على تحريم التافيف والضرب فكان حرمتهما فرفع حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الآخر
ومنع اخرى وهو اختيار ابى الحسين لئلا ينتقض الغرض فان الغرض من تحريم التافيف الاعظام نحو
سوغ الضرب نقض وقال المرتضى لا يحسن ان يقال لا تقل لهما اف من بهما لكن يحسن لا يضربهما وان
قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكثر وبعضه الاصغر ولا يجوز عكسه ثم قال وغيره يمتنع ان يقال ان الحال فيما
بيننا بخلاف المصالح الدينية لامتناع ان يمنع من التافيف في شاهد الا الاجل والتنزيه عن الاضرار
فلا يجوز ان يجامع ارادة الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير يمتنع ان يختص تارة بالاكبر والاخرى
الاصغر فالاولى جواز نسخ كل منهما مع بقاء صاحبه وفيه نظر لان البحث في المفهوم وهو الذي عرف
الغرض وثبوته في محل السكوت واولويته سوية فيه فمن يمنع نسخ الاصغر مع بقاء الاكبر وقيل تحريم
اثبات الضرب في محل السكوت ان ثبت بالقياس كان نسخا وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم
الاصل وان رفع التابع لا يوجب رفع متبوعه وان ثبت باللفظ لغة فدلالة اللفظ على تحريم التافيف
بجهة صريح اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دليلان مختلفان غيران دلالة الفحوى تابعة
لدلالة المنطوق فامكن ان يقال رفع حكم احدهما لا يستلزم رفع حكم الاخرى لا يقال اذا كانت دلالة
الفحوى تابعة لدلالة المنطوق امتنع بقاء الفرع مع رفع الاصل ولان الغرض اعظام الابوين فرفع
حكم الفحوى مخل بالغرض من دلالة المنطوق ممتنع مع بقاء حكم المنطوق لانا نقول دلالة الفحوى وان
كانت تابعة لدلالة المنطوق على حكم لا انها تابعة لحكمه ودلالة باقية بعد نسخ حكمه كالاية قبل
نسخه مما هو اصل لدلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغايته ما يلزم
من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرض اثبات التحريم بالكتاب
مغاير للغرض تخصيصه بالذكر بينهما بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الآخر
وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من تحريم التافيف فرفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه
قبل التنصيص ونسخ الفحوى يستلزم ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال
ذى الغاية الفصل الرابع في الناسخ وفيه مباحث الاول في حده يطلق الناسخ على الذهب
للدلالة الناسخة فيقال ان الله تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس فقال الله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها وقال فينسخ الله تعالى ما يلقي الشيطان وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب
صوم عاشورا وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ الكتاب بالسنة اى يعتقده ذلك وعلى طريق

النسخ

النسخ فيقال القران ناسخ للسنة وانه كذا نسخت انه كذا وكذا خبر الرسول وفعله وتقريره الا ان الاجماع
وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في الله تعالى او في
الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعند المعتزلة انه حقيقة في الطريق فقالوا في حده الناسخ قول صادر
من الله تعالى او رسوله او فعل منقول عن رسول الله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن
رسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه على وجه لولا لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى
وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ وسمي ناسخا مجازا والتحقيق ان النزاع هنا لفظي لان الناسخ
ان كان الفاعل فهو الله تعالى وان كان هو الدليل فهو الطريق ولكل احد الاطلاق على ما شاء وقد حد قاضي
القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع
تراخيه عنه وقصد بهذا الحديث ان يتناول كل ما كان طريقا الى النسخ سواء كان متواترا او احادا قال
ابو الحسين قال واخرج منه خبر الواحد لانه لا يوصف بانه دليل على الحقيقة وما دل على نسخ الحكم الثابت بالفعل
ويلزم ان يكون المعجز ناسخا لانه دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت وان يكون الامة اذا
اختلفت على قولين فسوغت العامي الاخذ بايهما شاء ثم اجمعت على احدهما ان يكون ذلك نسخا لانها
كانت نصب على اباحة تقليد الطائفة الاخرى ثم حده هو بانه قول صادر عن الله تعالى او منقول عن رسوله او فعل
او منقول عن رسوله يفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله تعالى او قول او فعل منقولين عنه
مع تراخيه على وجه لولاه لكان ثابتا ويدخل فيه خبر الواحد لانه وان كان امارة لكنه يوصف بانه يفيد
ازالة مثل حكم الحكم الثابت ويخرج منه اتفاق الامة بعد الخلاف لان قولنا ليس صادرا عن الله تعالى وعن
رسوله ولا يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس بقول ولا بفعل منقول عن الرسول ولهذا لا يلزم
عليه المعجز المزيل للحكم ولا يفيد الحكم بشبابه او شرطا او صفة او استغناء لعدم تراخيه ولا البدا لانه ازالة
نفس الحكم ولا ما اذا امر الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه وان ازال مثل الحكم الا انه لو لم يكن النهي
لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وفيه نظر لان ذكر جزئيات المحدود في الحد غلط والاولى ان يقال الناسخ
طريق شرعي يدل على ان ذلك الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا البحث الثاني في شرايط الناسخ على الاجمال وهي امور احدها ان يكون
خطابا فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا لان ثبوت الحكم ما دام حقا الا فلا يحتاج الى الرفع
الثاني ان يكون متراخيا الثالث وروده بعد الوقت لا قبله عند المعتزلة خاصة الرابع
دخوله على خطاب يدخله التخصيص لاستحالة اتحاد متعلق الامر والنهي ولا يشترط ان يكون رافعا

المثل بل ان يكون رافعا فقط ولا في ناسخ القران ان يكون قرانا ولا في ناسخ السنة ان يكون
سنة بل يكفي ان يكون مما يصح النسخ به ولا ان يكونا نصين قاطعين بل يجوز نسخ خبر الواحد
بمثله وبالمتواتر وان لم يجز نسخ المتواتر بخبر الواحد ولا ان يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ
بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا
بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كليهما بالاباحة وان نسخ الواجب المضيق بالموسع وانما شرط
ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان ولا كونهما ثابتا بالنص بل يجوز ان يكونا بلحن القول
او بفحواه وظاهره البحث **الثالث** في جواز نسخ الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة اتفق
القايلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله لوقوعه في اية الاعتداد والمناجات
مع تقديم الصدقة وثبات للعشرة وغيره ذلك واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فقال بجوازه
ووقوعه اكثر العلماء وهو قول اكثر المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والامامية من الفقهاء مالك
واصحاب ابي حنيفة وابن سريج وقطع الشافعي واكثر الظاهرية واحمد ابن حنبل في رواية الى
امتناع ذلك لنا ان كل واحد منهما دليل يوجب العلم والعمل فكما جاز نسخ الكتاب بمثله جاز
نسخه بالسنة لمشاركتها له واما الوقوع فلان جلد الزاني ثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما وقد نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو ممنوع اولا فلما قيل من نسخ القران بخبر الواحد
واما ثانيا فلجواز نسخه بقران نسخت تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يقال روي عن عمر انه قال لولا اني
اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس فيه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف
وهو يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرانا لا يقال
الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع لانا نقول والسنة
وهو رجم النبي عم انما هو من باب قول الاحاد وغايته اجماع الامة على الرجم والاجماع ليس بناسخ
بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احالة على سنة متواترة لم يظهر لنا اولى من احالة
على قران متواتر ولم يظهر بسبب نسخ تلاوته والتحقيق ان لفظ الزاني والزانية ان كان
عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا واحتجوا
على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث ناسخ لاية الوصية وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو كان
متواترا لبقي الى الان لتوفر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل

على انه لم يكن

على انه لم يكن متواترا على انه قد منع اكثر الناس على اتفاقهم على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد احتج
الشافعي بوجوه **احدها** قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر بانه ياتي بخير منه
او مثله فيجب ان يكون من صنفه كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير لانه يفيد اثباته
ثبوت خير منه وجنس القران قران وبانه المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القران الذي
هو كلامه دون السنة التي ياتي بها الرسول ولان قوله نات بخير منها يفيد ان الناتي خير من الاية والسنة
ليست خيرا من القران ولان قوله تعالى الم تعلم بان الله على كل شيء قدير دل على ان الاتي بخير منها هو المختص
بالقدرة على ابداله وهو القران دون غيره **الثاني** قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه بانه مبين
للقران ونسخ القران رفعه والرفع ضد البيان **الثالث** قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية اخبر بانه
المبدل **الرابع** حكى تعالى عن المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال
هذا الايهام بقوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك وهو يدل على ما انه لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا
للايهام **الخامس** قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان القران لا ينسخ بالسنة **السادس** انه يوجب التهمة
السابع السنة انما وجب اتباعها بالقران بقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه فهي فرع
القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القران والسنة بالقياس المستنبط منهما **الثامن** القران
اقوى من السنة لان معادلته في الحكم وزيادته عليه ولان لفظه معجز ولوجوب الطهارة من الجنابة له
والحيض على تاليه ومطلقا على من مسه فلا يرفع بالاضعف والجواب عن الاول من وجوه **احدها** قال ابو هاشم
قوله نات بخير منها ليس فيه ان الاتيان بذلك الخير دار **الثاني** قال ابو هاشم ايضا المفهوم من نسخ الاية
نسخ التلاوة دون الحكم فقط فانه لا يطلق النسخ على ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته ولهذا يقال ما نسخت
الاية بل نسخ حكمها ومنعه ابو الحسين لان الناس يطلقون النسخ على اية المناجات وتلاوتها باقية
الثالث يمنع كون الخير من جنس الاية المنسوخة والمثال معارض بمثل من يلقني الحمد وثناء جميل الغير بخير منه
فانه لا يقتضي ان الذي تلقاه من جنس الحمد والثناء على العطاء على انا نمنع الجنسية بين الثوب وخيرا منه
فانه لا بد من اضمار وليس اضمار ثوب خير منه اولى من اضمار شيء خير منه والقران والسنة متساويان في اسنادهما
اليه تعالى فان المراد بالاتيان شرع الحكم والقران والسنة والقران في ان المثبت لهما هو الله تعالى وليس المراد
من نسخ الاية نسخ رسمها لعدم التفاضل بين الايات في الخيرية لتساويهما كلها في كونها خيرا بل نسخ حكمها
وجاز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم القران المنسوخ ويكون اصلح في التكليف وانفع للمكلف

والله تعالى هو المتمكن من تبديل الحكم وازالته والاتيان بخير منه سواء كان ظهوره بالقرآن والسنة وهو المنفرد بالقدرة عليه وعن الثانية النسخ نوع من البيان كما ان التخصيص نوع منه لتشاركهما في مطلق التخصيص والبيان يجعل الشيء على معنى ليظهر لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه يتناول كل شيء حتى المنسوخ و اظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقرآن ولان وصف عليه بانه مبين لا يمنع من كونه ناسخا والتحقيق ان يقول النسخ اما ان يكون بيانا اولا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا جاز صدوره عنه صلعم لان الاية مخصصة بما يحتاج الى البيان وعن الثالث ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقرآن او السنة والتحقيق انه لا حجة في هذه الاية له لا انها على الملازمة بين التبديل وقولهم بالافتراء ليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية وعن الرابع انها لا تدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها من الوحي وان كانت لا تتلى ولان من يتهم الرسول صلعم يشك في نبوته ومن يكون بهذه حاله فالنبي صلعم عنده سواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة والمزيل لهذه التهمة التمسك بمعجزاته وعن الخامس انها تدل على انه لا ينسخ الا بوحي ونحن نقول بموجبه لان السنة منه وعن السادس ان البقرة زايلة بقوله وما ينطق عن الهوى وعن السابع ان السنة لم تنسخ اصلها بل غيره ولا امتناع فيه لان القرآن دل على وجوب اتباعه فاذا حكم بنسخ الاية وجب اتباعه ولان السنة لم ترفع القرآن بل حكمه وحكم ليس اصلها فالمرتفع ليس الاصل وعن الثامن ان ما ذكروه لا يمنع من نسخه كما لو تعارضا عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم خصوص السنة على عموم الكتاب وكذا لو تعارضا عقلي وعموم اية فان العقل مقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على ان السنة الناسخة ليست متنافية للقرآن بل معينة ومخصصة للازمان البحث **الرابع** في نسخ السنة المتواترة بمثلها وبالقرآن اتفق القايلون بالنسخ على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها لتساويهما في الدلالة وقوتها ووجوب الرجوع اليها واما نسخ السنة بالقرآن فذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه ومنع في الاخر من جوازه عقلا ووقوعه سمعا لنا وجوه **احدها** انهما دليلان من الله تعالى قطعيان وكما جاز نسخ احدهما بمثله جاز تغيره لتساويهما **الثاني** التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام بالسنة لعدم قرآن يدل عليه الا قوله فاينما تولوا فثم وجه الله وليس دليلا عليه بل على التخيير بين الجهات اعترض بجواز وجوبه بالقرآن نسخت تلاوته او ان نسخه بالسنة ايضا ولا يلزم من التوجه الى الكعبة بالكتاب ان يكون التحويل عن بيت المقدس بالكتاب لان النبي صلعم اذ حول عن بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة ولهذا كان تقلب وجهه في السماء لانتظار ما [illegible] يؤمر بعد التحويل واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ بشيء من الادلة فيها

وما منه ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ تقدمه بدليل اخر وما من دليل منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه في حكمه وانا حكمنا بالنسخ في الايات التي اعتقدنا النسخ فيها للمصلحة والا قرآن لانها طريق صالح للارتفاع وقد قارنها الارتفاع فيسند اليها وفيه نظر لان الطرق الدالة على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجد في شيء حكمنا بثبوتها فيه ولا ينسد الباب واما المنسوخ فانه متى وجد ما ينافيه من الادلة حكم بانه المنسوخ وان استند الحكم الى غيره **الثالث** قوله تعالى فالآن باشروهن نسخ تحريم المباشرة بالليل على الصائم في ابتداء الاسلام وقد كان ثابتا بالسنة **الرابع** فسخ صوم يوم عاشورا بصوم رمضان وكان صوم عاشورا ثابتا بالسنة صلوة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت بالسنة من جواز تاخيرها الى انقضاء القتال حتى قال صلعم يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله قبورهم نارا لحبسهم اياه عن الصلوة **الخامس** قوله فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان صلعم قد صالح اهل مكة عام الحديبية على من جاء مسلما رده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امراة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن والسوالان المذكوران واردان هنا **السادس** لو امتنع فاما من حيث القدرة والعصمة او من حيث الحكمة والقسمان باطلان اما الاول فان يقال انه تعالى لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ سنة نبيه اذ لو اتى بكلام بهذا سبيله لم يكن مما على النسخ وهما باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فبان يقال لو نسخ الله تعالى كلام نبيه ليبقى عنهم واوهم انه لم يرض بسببه وهو باطل لان النسخ يرفع الحكم بعد استقرار شرعه وذلك يوهم من هذا التوهم لانه لو لم يرض بالسنة لم يقره عليه على ان ذلك لو نفر عنه لنفر بنسخ منه بمثلها احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهو يدل على ان كلامه بيان للقرآن والناسخ بيان للمنسوخ فلو كان القرآن ناسخا لكان القرآن بيانا للسنة فيكون كل منهما بيانا لصاحبه والجواب لا دلالة له فيه على انه لا يتكلم الا بالبيان سلمنا لكن البيان الابلاغ لانه عام في كل القرآن بخلاف بيان المراد لتخصيصه بالمجمل البحث **الخامس** في نسخ خبر الواحد اتفق القايلون بالنسخ والعمل بخبر الواحد بالمتواتر من القرآن والسنة واختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون اما الجواز فقط لان الخبر طريق الى معرفة الاحكام ومخصص للعمومات المتواترة والنسخ نوع منه وايضا لا استبعاد في ان يتعبدنا برفع حكم متواتر بعمل الينا احاد والتحقيق ان خبر الواحد ليس هو الناسخ بل هو كلام الرسول هو الناسخ وانما وصوله الينا بالاحاد وقد تعبدنا الله تعالى بالعمل بخبر الواحد ولا فرق بين ان يرفع الحكم عن بعض الاشخاص وبعض الازمان واما عدم الوقوع فلوجوه **احدها** ترك الصحابة العمل به اذا رفع الحكم الكتاب قال علي عم لا ندع كتاب

ربنا والاسنة نبينا بقول اعرابي بول على عقبيه ولا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت واعترض بانه لا يلزم من امتناع العمل بخبر واحد لا نعلم صدقه امتناع العمل به مطلقا ولهذا
عدل بعدم الرواية بصدقها **الثاني** الاحاد ضعيف والمتواتر اقوى فلا يرفع الاضعف الاقوى ونقض
بالتخصيص ولانه وان ضعف من حيث كونه احادا الا انه اقوى من جهة خصوصية والظن الحاصل من الخاص اذا
كان اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعيف الى الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه وتطرق
الضعيف الى العام من جهة تخصيصه واحتمال ارادة بعض ما يدل عليه دون البعض واحتمال تطرق التخصيص
الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى **الثالث** النهي ورد بالعمل
بخبر الواحد فلا يكون ناسخا وسياق الجواب عنه احتج الظاهرون بوجوه **احدها** يجوز تخصيص المتواتر بخبر
الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد كون الحكم مرادا بالمتواتر
والتخصيص يفيد ان ما يتناوله ما كان مرادا من العام **الثاني** خبر الواحد دليل شرعي فاذا عارض المتواتر فقد
وقع في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي محرما بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
منسوخ بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث
والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بابعد الاجلين واذا جاز نسخ الكتاب بخبر الواحد جاز نسخ
المتواتر به ولم ينكر الرسول [illegible] **الرابع** كان صلى الله عليه وسلم يبعث الاحاد الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها
الناسخ والمنسوخ **الخامس** الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فالحكم به كالحكم بالاية فجاز نسخ
الاية به كما جاز باية مثلها والجواب عن الاول بالفرق بين النسخ والتخصيص بالاجماع ودليلهم
دل على الجواز العقلي اما الوقوع فالاجماع منع منه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع بخلاف الواحد
فجاز ان يكون هذا التفاوت مانعا من ترجيح خبر الواحد وعن الثالث بالمنع من النسخ في هذه
الاية لان قوله تعالى قل لا اجد انما يتناول الموحى اليه الى تلك الغاية ولا يتناول ما بعده فلم يكن
النهي بعده نسخا وقوله لا تنكح المراة على عمتها تخصيص بلغته الاية بالقبول لا ناسخ وقوله لا وصية
لوارث منعه جماعة كثيرة والاعتداد بابعد الاجلين جاز ان يكون الاجماع صدر عن خبر ثم انتقل ذلك
الخبر اصلا استغناء بالاجماع عنه واذا جاز ذلك فاولى ان يصدر اجماعهم عن خبرهم بضعف الخبر اصلا
استغناء بالاجماع عنه فلا يمنع ان يكون الخبر مقطوعا عندهم ثم يضعف نقله لاجماعهم على العمل بموجبه
وعن الرابع لعلهم اخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة فلهذا لا ينقلوا خبر الواحد فيه او لعله يفهم اليه من القرائن
ما افاد العلم بقرب المسجد وارتفاع الاصوات بان القبلة قد استدارت وعن الخامس باحتمال ان يكون المنعوث

> وجب تقديم المتأخر تصحيحه للطلاع كجزء بجامع الدلالة **الثالث** نسخ الكتاب بخبر الاحاد قد وقع كما

> ٢ لعدم القائل بالفرق **الرابع** قيل اهل قبا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول ع

معينا الاراويا

معينا الاراويا وعن السادس انما يثبت من الاجماع يمنع من كون الحكم باخبار الاحاد معلوما اذا كانت رافعة
لحكم الكتاب البحث **السادس** في ان الاجماع لا يقع ناسخا وهذا مذهب الاكثر خلافا للسيد المرتضى وبعض
المعتزلة وعيسى بن ابان لنا ان المنسوخ بالاجماع اما نص او اجماع او قياس والكل باطل اما الاول فلاقتضائه
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطاء واما الثاني فلان الاجماع المتأخر ان اقتضى كون الاول
وقع خطاء استلزم تخطئة الاجماع وهو باطل وان اقتضى كونه صوابا الى هذه الغاية فالاول ان كان مطلقا
لم يكن مفيدا للحكم الوقت الى غاية وان كان مقيدا الى غاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه
فلا يكون الاجماع المتأخر رافعا له واما الثالث فلانه انما يتصور لو اقتضى القياس حكما ثم اجمعوا على خلافه
ثم يزول حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتراخي الاجماع عنه وهو محال لان شرط صحة القياس عدم الاجماع
فاذا وجد فقد زال شرط صحة القياس وزوال الحكم لزوال شرطه لا يكون نسخا وفيه نظر لانا اذا كنا
متعبدين بالقياس ثم دل على شيء وجب علينا العمل به وتجدد الاجماع ليس بمحال فاذا تجدد ارتفع
حكم القياس وهو معنى النسخ ولو كان كون عدم ظهور الاجماع شرطا في القياس مانعا من النسخ لكان
كل دليل كذلك اذ كل دليل مشروط ما انعا معارض متجدد فظهور الناسخ مزيل الشرط الدليل الاول
فيزول لزوال شرطه من عن نسخ احتجوا بان الاجماع دليل قطعي شرعي فجاز النسخ به كالقران
والسنة المتواترة وبان ابن عباس لما قال لعثمان كيف يحجب الام عن الثلث بالاخوين والله تعالى
يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبها قومك يا غلام وهو
دليل النسخ بالاجماع والجواب عن الاول النقض بالقياس عند القائلين به والفرق بان القران
والسنة اصلان بخلاف الاجماع وعن الثاني ان الحكم ليس بمنسوخ بل انه دل على صدق الجمع على الاثنين
وهو نزاع في اللغة البحث **السابع** في ان القياس لا يكون ناسخا اختلف الناس في ذلك فمنع الاكثر
لاعتقادهم بطلان القياس فذهب جماعة كثيرة ممن سوغه الى ذلك ايضا وقال اخرون يجوز النسخ
به بدليل قطعي وظني وفصل بعض الشافعية به فقال يجوز النسخ بالقياس الجلي دون الخفي قال
الغزالي ان اراد بالجلي المقطوع به فصحيح اما المظنون فلا وما يتوهم القطع فيه ثلث مراتب **احدها**
ما يجري مجرى النص واوضح منه كتحريم الضرب لتحريم التأفيف فلو كان قد ورد نص سابق باباحة الضرب
كان هذا القياس المتأخر ناسخا **الثاني** لو ورد نص بان العتق لا يسري ثم ورد قوله من اعتق
شركا من عبد قوم عليه الباقي نصا سرى بان عتق الامة قياسا على العبد لانه مقطوع به للعلم القطعي
بان قصد الشارع الى المملوك لانه مملوك لا للذكورية **الثالث** ان يرد النص باباحة النبيذ ثم يقول

الشارع حرمت الخمر لشدتها فانه ينسخ اباحة النبيذ بقياسه على الخمر ان تعبدنا بالقياس عند قوم ومطلقا
عند آخرين لعدم الفرق بين حرمت كل مشتد وحرمت الخمر لشدتها وكذلك امر النظام والمفيد من الامامية
بالقياس على العلة المنصوصة وان انكر اصل القياس وهو الذي اخترناه لنا على المنع انه لا يجوز ان ينسخ
كتابا ولا سنة ولا اجماعا بالاجماع ولا قياسا آخر لان الثاني لا بد وان يترجح على الاول ح اما ان يقول القياس
الاول ليس بقياس لعدم ترجحه والترجيح شرط صحة الاقتضاء او نقول انه زال لزم منه رفع حكم فهو
معنى النسخ لكنه ليس بنسخ لانا قلنا النسخ هو خطاب دال على الارتفاع احتج المخالف بقوله تعالى
الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن
منكم الف يغلبوا الفين فاوجب نسخ ثبات الواحد للعشرة وليس صريحا به وانما هو بينه
وهو نفس نسخ حكم النص بالقياس فلان النسخ احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب
ليس ثبات الواحد للاثنين الرافع لثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس بل من نفس
مفهوم اللفظ والقياس ينتقض بالاجماع ودليل العقل وخبر الواحد فانها تخصيص لا ينسخ
بها تذنيب ليس استحالة رفع المعلوم بالمظنون ليس عقليا لامكان ان يتعبدنا بنسخ
النص بقياس مستنبط من ذلك النص لا لادائه الى مناقضته لنفسه وانما دل عليه السمع لقول
معاذ اجتهد برأيي بعد فقد النصوص واجماع الصحابة نص على ترك القياس لو عارضه خبر
واحد فكيف المتواتر لاشتهار قولهم عند سماع خبر الواحد لولا هذا لقضينا فيه برأينا البحث
العاشر في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ قد يعلم ذلك باللفظ وبالتاريخ مع التنافي اما اللفظ
فانه يوجد لفظ النسخ فيقال هذا ناسخ لذلك او هذا منسوخ بكذا ونسخ كذا بكذا اما من النبي صلعم
او الامام ع او الامة كلها واما التاريخ مع التنافي الحكمان بحيث لا يمكن الجمع بينهما مع علم التاريخ
اما بان يتنافيا كقوله تعم الآن خفف الله عنكم فانه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف في
المستقبل المذكور او يتضادا كالتحويل من قبلة الى اخرى لتضاد التوجه اليهما ويعلم التاريخ تارة باللفظ
بان يكون احد الجزئين قبل الاخرى او يوجد في اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم والآن
خفف الله عنكم وتارة بغيره وهو وجوه **احدها** ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا **الثاني** ان تعلق احدهما
على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقوله كان هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وهذه الآية نزلت
قبل الهجرة وهذه بعدها **الثالث** ان يروي احدهما متقدم الصحبة للرسول صلعم ويروي الاخر متاخر ما مع انقطاع
صحبة الاول عند ابتداء صحبة الاخر بخلاف ما لو دامت وهنا طرق ضعيفة الاول قالت القضاة اذا وافقه

احد الجزئين

احد الجزئيين حكم العقل علينا مقتضاه وليس كذلك لامكان ابتداء الشريعة بما يخالف الاصل ثم ينسخ
بما يقتضيه العقل الثالث قال القاضي عبد الجبار انهم اذا قال الصحابي في احد الجزئيين المتواترين
انه كان قبل الآخر قبل ذلك وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم كما تقبل شهادة اثنين في الاحصان
الذي يترتب عليه الرجم وان كان لا تقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان الولد من احد المرأتين
وان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها في النسب
فلا يمتنع ان لا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسبب من اسبابه قال ابو الحسين هذا يقتضي الجواز
العقلي في قول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوعه الآن اذا بين انه يلزم من ثبوت احد
بثبوت الاخر وليس كل شيء لم يمنع منه ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي لم يستدل
على الثبوت بعدم الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح للمانعية الثالث لو قال الصحابي كان هذا
الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر التقاء الختانين لم يكن حجة لجواز ان يكون قوله عن
اجتهاد فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين قال هذا منسوخ وجب قبوله لان ظهور النسخ فيه لم يطلق
وهو بعيد لجواز ظهوره في ظنه الا في نفس الامر الرابع لا اعتبار بكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الآخر
فان ترتيب الآيات في المصحف ليس على ترتيب النزول بآية العدة ولا بكون راوي احدهما من
احداث الصحابة لانه قد ينقل عن متقدم صحبة وان روى عن النبي صلعم من غير واسطة لجواز ان يكون روايته
متقدم الصحبة متاخرة ولا ان يكون اسلام احدهما اسبق البحث **التاسع** في ان الناسخ اذا كان
مع جبرئيل عم ثم لم ينزل به الى النبي صلعم لم يثبت له حكم في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم
الاول على ما كانوا عليه قبل الناسخ الى جبرئيل واختلفوا فيما اذا ورد بالنسخ الى النبي صلعم ولم يبلغ
الامة وهل يتحقق النسخ في حقهم بذلك ام لا ذهب بعض الشافعية الى الاثبات وبعضهم الى النفي
وبه قالت الحنفية واحمد بن حنبل والوجه الاول لنا وجوه **احدها** التكليف منوط باذن الشرع
وقد ارتفع فيرتفع لازمه **الثاني** النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضاء من عليه حق فلا يعتبر
علمه كالطلاق والعتق **الثالث** نسخ الحكم اباحة تركه الذي هو حق الشارع فيثبت قبل علم من ابيح له
كالواباح ثمرة بستانه لكل داخل فانه يباح للجاهل كالعالم **الرابع** اذا علم المكلف نسخ الحكم تحقق
رفعه فاما ان يسند الرفع الى النسخ او الى العلم بالنسخ والثاني باطل فان العلم غير مؤثر في الرفع
فيتعين الاول **الخامس** النسخ ترك اباحة الفعل بعد ايجابه او اباحته فعله بعد خطره فلا يتوقف
على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها من حيث لا يعلم فانه

يثبت حكم الاباحة فى حق الزوجة لا يقع الطلاق بخروجها احتج المخالف بان النسخ هو لازم وهو
ارتفاع حكم الخطاب السابق بامتناع الخروج بالفعل الواجب او لا عن العهدة ولزم الاتيان بالفعل
الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية فينتفى ملزومها عدم ارتفاع الحكم
السابق فلان المكلف يثاب على فعله ويخرج به عن العهدة ويأثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه ولهذا فان
اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استداروا ولم يأمرهم باعادة ما
فعلوه الى الجهة المنسوخة واما عدم لزوم الخطاب بالنسخ للمكلف قبل البلوغ فلقوله تعم وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وقوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولان المكلف لو فعل
العبادة التى بها ورد الناسخ على وجهها كان عاصيا اثما غير خارج عن العهدة وفيه نظر للمنع من الثواب
على فعله نعم يثاب على عزمه وطاعته وانقياده الى اوامره تعم ويمنع الاثم بتركه قبل بلوغ النسخ اليه
فانه المتنازع والجاهل بالقبلة لا يعيد صلوته فلان التكليف منوط بالعلم البحث العاشر
فى ان الزيادة على النص هل هى نسخ ام لا اعلم ان الزيادة اما ان يكون متصلة بالمزيد عليه او منفصلة
والاول اما ان يكون مؤثرة فى المزيد عليه بان يغير حكم فى الشريعة لو وقع مستقلا او دونها لم يتعبد به
كزيادة ركعتين على ركعتين كما روى ان فرض الصلوة كان ركعتين مزيد فى الحضر واما غير مؤثرة كزيادة
عشرين على حد القاذف والتغريب على حد الزانى والرجم على حد المحصن واما المنفصلة فكزيادة
صلوة سادسة او صوم شهر ثان او صدقة غير الزكوة وقد اتفق العلماء كافة على ان الاخيرة ليست
ناسخة لانها لم يرفع حكما شرعيا وانما جعل اهل العراق زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخا
لقوله تعم حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان وسطى غير وسطى واعترضهم قاضى
القضاة بالتزام ان زيادة عبادة على اخر العبادات يكون نسخا لانه يجعل الاخيرة غير اخيرة و
لو كانت الفروض عشرا خرجت عن كونها عشرا وانما الخلاف فى القسمين الاولين وهو زيادة لا
الركعتين وزيادة العشرين فى الجلد فقال الشيخان ابو على وابو هشم واصحاب الشافعى انها ليست
نسخا على كل حال وقال ابو عبد الله البصرى وابو الحسين الكرخى بان الزيادة نسخ على كل حال ومنهم
من فصل فقال السيد المرتضى وقاضى القضاة ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا
حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب
استينافه كان نسخا كزيادة الركعتين والا فلا كزيادة التغريب وقال ابو على وابو عبد الله
البصرى ان كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخا وان لم يتغير حكمه فى

فى المستقبل كانت نسخا وان لم يتغير حكمه فى المستقبل بل كانت متقاربة لم يكن نسخا فزيادة التغريب
فى المستقبل على الحد يكون نسخا فاما الزيادة التى لا تقبل المزيد عليه فهو ان يجب علينا ستر الفخذ فيجب علينا
ستر بعض الركبة ولا يكون وجوب ستر بعضها نسخا ولم يجعلوا الزيادة عند التعذر نسخا نحو قطع رجل
السارق بعد قطع يديه واحدى رجليه وقال قوم ان كان النص افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افاده
الزيادة كانت نسخا لقوله عم فى سائمة الغنم زكوة فانه يفيد نفى الزكوة عن المعلوفة بدليل الخطاب فاذا زيدت
الزكوة فى المعلوفة كانت نسخا وقال ابو الحسين ونعم ما قال الكلام فى الزيادة على النص يقع فى امور ثلثة الاول انها
احدها فى معنى النسخ الثانى فى اسمه الثالث فى حكمه اما الاول فان يقال هل الزيادة على النص يفيد معنى
النسخ ام لا والحق انها مفيدة لان معنى النسخ هو الازالة وكل زيادة فهى مزيلة بحكم من الاحكام لان اثبات كل شئ
ولا اقل من ان يقتضى زوال عدم الذى كان واما الثانى فان يقال هل الزيادة على النص يسمى نسخا ام لا والحق
ان الزايل بهذه الزيادة التى كلامنا فيها وهى الزيادة الشرعية ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه
سميت الزيادة نسخا وسمى الدليل المثبت لها ناسخا وان كان عقليا لم يسم نسخا واما الثالث فبان يقال
هل يجوز اثبات الزيادة على النص بخبر واحد وقياس ام لا والحق ان الزايل ان كان حكما عقليا جاز اثبات
الزيادة بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع نحو ان يكون الثابت بالزيادة مما يعم به البلوى فلا يقبل فيه
خبر الواحد وعند بعضهم او يكون حدا او كفارة او تقديرا فلا يقبل فيه القياس عند بعضهم لا باعتبار النسخ
بل باعتبار امور اخر وان كان شرعيا وكان دليل الزيادة متاخرا عن ذلك لم يجز اثباته بالقياس لان البقاء
من المتاخر لا يرفع حكم النص وان كان خبر واحد وكان الحكم المرفوع ثابتا بخبر الواحد جاز ان يقبل فى
الزيادة وان كان بقطعى لم يجز ازالته بخبر واحد وان اجمعت الامة على قبول خبر الواحد فى ذلك علمنا
انه كان مقارنا وانه كان مخصصا فهذا ما يتعلق بالاصول صحيح ويتفرع على ذلك احكام تسعة احدها
زيادة التغريب او زيادة عشرين على جلد ثمانين لا يزيل حكما شرعيا بل يبقى وجوب الزيادة وهو
معلوم بالعقل لان ايجاب الثمانين اتم من ايجابها مع نفى الزيادة ومع ثبوتها لصدق على كل واحد
من التقديرين وما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز معنى ولا اثباتا فايجاب الثمانين لا يدل على عدم
الزيادة وانما عرف نفى الزيادة ببراءة الاصلية وهى دليل عقلى ولم ينقلنا عنه دليل شرعى فالمثبت للزيادة
لا يرفع حكما شرعيا فلا يكون نسخا ويجوز اثباته بخبر الواحد والقياس الا ان يمنع مانع من غير النسخ واما كون
الثمانين وحدها مجزية او كمال الحد او يتعلق رد الشهادة عليها فكل ذلك تابع لنفى وجوب الزيادة فلما كان
ذلك النفى معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض الخمسة يتوقف على ادائها والخروج عن عهدة التكليف

وقبول الشهادة على اداء ذلك مع جواز اثباته بخبر الواحد فلذا ههنا اما لو قال الله تعالى الثمانون كمال الحد
وعليها وحده يتعلق رد الشهادة لم يقبل في الزيادة خبر الواحد والقياس لان نفي وجوب الزيادة تثبت
بدليل شرعي متواتر فرفعه يكون نسخا وكذا لو كان ايجاب الثمانين يقتضي من حيث المفهوم نفي الزيادة
ويثبت ان مفهوم المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لم يجز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس الحكم
الثاني لو اوجب عتق رقبة واطلق ثم قيدها بالايمان جرى مجرى التخصيص لانه قبل التعبد وقد كان عتق
الكافر يخرج عتق الكافرة عن الخطاب فان كان المقتضي لهذا التعبد وقد كان عتق الكافر الى خبر واحد
او قياسا او كان متراخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اجاز عتق فتاخر خطر عتقها هو النسخ بعينه وان كانا
مقارنين كان تخصيصا فجاز لقبول خبر الواحد والقياس وفيه نظر لان اجزاء الكافرة لم يثبت بالنص
بل النفي الدال على اصالة براءة الذمة من التقييد وكان ايجاب الثمانين اعم من ايجابها مع ثبوت
الزيادة وعدمها ولا دلالة للعام على الخاص كذا ايجاب عتق رقبة اعم من ايجابها مقيدة بالايمان
او بالكفر ولا دلالة للعام على الخاص فلم يكن هذا التقييد نسخا كالاول الحكم الثالث اذا قطعت
يد السارق ثم سرق فاباحة قطع رجله الاخرى رفع الحظر قطعها وذلك الخطاب انما يثبت بالعقل
فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس ولم يسم نسخا الحكم الرابع اذا اوجب علينا فعلا او قال هو واجب
عليكم ثم خيرنا بين فعله وفعل اخر لم يكن هذا التخيير نسخا لانه لم يغير حكما شرعيا بل ازال الحظر
تركه ما اوجب علينا الا ان خطر تركه كان معلوما بالتفاعل حكم العقل لان قوله اوجبت هذا الفعل
يقتضي ترتب استحقاق الذم على تركه وهذا لا يمنع ان يقوم مقامه واجب اخر وانما يعلم ان
غيره لا يقوم مقامه لان الاصل انه غير واجب ولو كان واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علمنا
بنفي وجوبه موقوفا على ان الاصل نفي وجوبه فالمثبت لوجوبه انما رفع حكما عقليا فجاز اثباته
بالقياس او خبر الواحد ووافقه المرتضى وفيه نظر لان اذا اوجبه فاما على جهة التخيير او التضييق
فان كان الاول لم يتجدد شيء وخرج عن الفرض وان كان الثاني فقد حرم عليه الترك وهو حكم شرعي
فرفعه يكون نسخا ولان الامر اما للوجوب ففيه خطر تركه شرعا واما للندب فيعتمد اولوية الفعل
فرفعها رفع حكم شرعي فرفعه وكذا اذا خير بين شيئين ثم خير بينهما وبين ثالث اما لو قال الله تعالى
هذا الفعل واجب وحده او قال لا يقوم غيره مقامه فان اثبات بدل له فيما بعد يرفع حكما شرعيا
لان قوله واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره يرفع حكما شرعيا فلا يجوز بخبر الواحد
والقياس واما التضييق بعد التخيير كايجاب صوم رمضان عقيب التخيير بينه وبين الفدية فقال

السيد

السيد المرتضى انه نسخ لان احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي وهو جيد وقيل اذا خير بين الواجب اولا وغيره
نسخا ولو اثبت بدلا ثالثا لما وجبا على التخيير لم يكن نسخا وليس بجيد الحكم الخامس الحكم بالشاهد
واليمين ليس نسخا لمقتضى الاية اما اولا فلان الاية دلت على جواز الحكم بالشاهدين او الشاهد والمراتين
وان شهادتهما حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فهو
ليس بنسخ فجاز بخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامراتان يتخير بين استشهاد رجلين او رجل وامراتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة
في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ
نسخا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا واما ثالثا فقال السيد المرتضى ان الشاهد الثاني شرط ولا يمنع ان
يقوم مقام الشرط غيره واذا لم يمنع الاية مما ورد به الخبر لم يكن فيه نسخ لها ثم اعترض نفسه بان الاية
يمنع من اليمين مع الشاهد في المعنى من حيث كان اليمين قول المدعي فجرت مجرى دعواه ثم اجاب بان كان
ان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وان كان معا قولا له فان الانكار لا حكم له والنكول عن اليمين له حكم
وان كانا راجعين الى قوله وكذا لا حكم لانكاره في اسقاط الدعوى واليمين بيمينه هذا الحكم فكذا لا يمنع اذا
مع شاهد ان يكون بقوله مع الحكم ما لا يكون لدعواه اذا تجردت الحكم السادس اذا زاد ركعة في الصبح مثل التشهد
لم يكن نسخا للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال ولا الوجوب لبقائه في الاخرى ولا الاجزاء لانهما مجزيتان
مع ضم ركعة اخرى ولان تحريم الا مع ركعة وذلك مانع لوجوب ضم ركعة اخرى ليس برفع الا نفي وجوبها
ونفي وجوبها حاصل بالعقل فلا يمتنع من هذه الجهة قبول خبر الواحد فيه نعم ان يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب
الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريق معلومة فلا يثبت بخبر الواحد والقياس واما اذا زيد الركعة بعد
التشهد وقبل التحليل فانه يكون نسخا لوجوب التحليل بالتسليم او بدونه وذلك حكم شرعي معلوم فلا يثبت
بخبر الواحد والقياس اعترض بانه قد كان تحريم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة
واجيب بانه يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك بل امكن ان يكون ذلك
مستفادا من دليل اخر فزيادة الركعة على الركعتين ليس بناسخ حكم الدليل الدال على وجوب الركعتين وفيه نظر
فان البحث وقع في زيادة تغير حكم المزيد عليه ولم ينقل ان الامر بالركعتين من حيث هو نهي عن الزيادة بل ايجاب
الركعتين وتعقيبهما بالتشهد والتسليم يقتضي النهي عن الزيادة فيكون نسخا واعترض ايضا بان النسخ انما هو
لاجزاء الركعتين بتقدير الانفراد بها وهو حكم شرعي قيل عليه معنى الاجزاء الخروج عن عهدة الامر ومعنى الخروج عن العهدة
انه لا يجب مع فعلها شيء اخر فليس ذلك حكما شرعيا لكون رفعه نسخا بل هو من مقتضى النفي الاصلي قال السيد المرتضى

بهذه الزيادة بجزئت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة الركعة على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكم
وكان ما فعلها ومع هذه الزيادة قد يتاخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد الزيادة لا يكون كذلك ولا يلزم
ان يقال كل جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام
الشرعية واستحقاق الثواب عقلي وعلى هذا لو زاد في زمان الصوم زيادة كانت ناسخة فاما زيادة
ركن على اركان الحج فليس ببين فيه ان يكون نسخا لانفصال بعض اركان الحج من بعض بخلاف
الصلوة والصوم الحكم السابع زيادة على عضو في الطهارة ليس بنسخ لاجزائها ولا لوجوبها وانما
هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك النفي معلوم بالعقل وكذلك ابتداء عبادة وكذا
زيادة شرط اخر في الصلوة ليست نسخا لوجوب الصلوة واما كونها مجزية بعد زيادة الشرط
الثاني فهو تابع لوجوب ذلك الشرط واجزائها تابع لنفي وجوبه ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع
فكذا ما يتبعه فجاز بقبول خبر الواحد فيه هذا ان لم يكن قد علمنا نفي وجوب هذه الاشياء من
دون النبي عم باضطرار اما لو علمناه صار معلوما من جهة الشرع فلا يثبت رفعه بخبر الواحد والقياس
الحكم الثامن قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فيفيده كون اول الليل طرفا وغاية للصيام لا يفيده
ولو قال اخر الصيام وغايته الليل لان لفظ الى للغاية وضعا فايجاب الصوم الى غيبوبة
الشفق يخرج اول الليل من كونه طرفا مع ان للخطاب افادة فيكون نسخا لا تقبل فيه خبر الواحد والقياس
لان نفي وجوب الصوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال صوموا النهار ثم ورد الخبر باتمام
الصوم الى غيبوبة الشفق لم يكن نسخا لان النص لم يتعرض في الليل بالصوم ولا تقدم وانما
تبعنا صوم الليل بالاصل وفيه نظر وانه لا فرق بين صوموا النهار وبين صوموا الى الليل
في ان كل واحد منهما اوجب الصوم الى الليل وهو اتم من تحريمه بعده وتسويغه عقلا نعم ان قلنا
الحكم فيما بعد الغاية يجب ان يخالف ما قبلها كان قوله صوموا الى الليل نسخا بخلاف صوموا
النهار والتحقيق ان الغاية هنا ان كانت للصوم كان ايجابه بعدها نسخا وان يخالف لوجوبه
لم يكن نسخا الحكم التاسع لو قال صلوا ان كنتم متطهرين جاز ان يثبت بشرط اخر في الصلوة
بخبر الواحد لان اثبات بدل للشرط لا يخرجه عن كونه شرط الامكان بعد شرط الحكم الواحد بخلاف
اثبات صوم جزء من الليل يخرج اول الليل عن كونه غاية واما نفي كون الشرط الاخر شرطا فلم يعلم
الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي وكذا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مقتضى لوجوب
الطواف مطلقا مع الطهارة وبدونها فايجاب الطهارة من قوله عم الطواف بالبيت صلوة ليس

نسخا لوجوب

نسخا لوجوب الطواف لبقائه ولا الاجزائه لانه لم يجز لوجود الشرط وفي الاول قد كان مجزيا لعدم
الشرط الثابت بالاصل ولا دلالة الامر على عدم الشرط لثبوته بالاصل ولهذا منعت الامامية ايدهم الله
والشافعي من الاجزاء للحديث وابو حنيفة لما لا يسع مخالفة الخبر قال بوجوب الطهارة مع بقاء الطواف
مجزيا من غير طهارة حيث اعتقد ان رفع الاجزاء نسخ للكتاب بخبر الواحد احتج القائلون بان زيادة
التغريب على الحد نسخ بوجوه احدها الجلد كان قبل الزيادة كمال الحد فصار بعدها بعضه بعد ازالة
الزيادة كون الجلد كمال الحد الثاني الجلد قد كان وحده مجزيا وبعد الزيادة غير مجز بانفراده فزال الاجزاء
بالزيادة الثالث الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده
والجواب عن الاول بعد تسليمه ان كمال الحد عدم ضم غيره اليه فقولهم هذه الزيادة نسخ لانها صيرت الجلد بعض
الحد الواجب فعلم معناه انما كانت الزيادة نسخا لانها زيادة بمعنى العبارتين واحد وايضا الكل
والبعض من احكام العقل دون الشرع اعترضه ابو الحسين بان الكل والبعض في الجلد يعلمان كلا
بالعقل اما كون الشيء كل الحكم الشرعي او بعضه فانما يعلم بالشرع وفيه نظر فان الكل والبعض
مطلقان الى اي شيء اضفنا الى الحكم الشرعي وغيره ومن احكام العقل ولا يصيران شرعيين باثبات
اضافتهما الى الحكم الشرعي وعن الثاني بمنع ان معنى عدم الاجزاء وجوب ضم شيء الى اخر اليه فيعود
الى تعليل الشيء بنفسه وايضا لو كانت زيادة التغريب نسخا لجاز ان يقدر وجوده لا الى بدل ولو
غير ممكن هنا اعترضه ابو الحسين بانه ليس بجواب بل هو استغنا عن دليل وهو مع ذلك غير صحيح
لان النسخ هو الازالة وبعضهم يقول قد يجوز ازالة اجزاء الثمانين لا الى بدل اصلا وقد يجوز
ازالته الى بدل غير الثمانين وقد يجوز ازالته بزيادة على الثمانين الى بدل الثمانين لان في قولنا
زيادة على الثمانين اثبات الثمانين فاسقاطها الى بدل لا يتناقض وعن الثالث بان رد
الشهادة انما يتعلق بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بفعل ساير الكباير سلمنا لكن زيادة
التغريب قبل نسخ تعلق رد الشهادة بالجلد لا انه نسخ الجلد سلمنا لكن رد الشهادة يتعلق
بما هو حد فتغير الحد الى زيادة او نقصان لا يرفع تعلق رد الشهادة بما هو حد كما ان تغير العدة
بزيادة او نقصان لا يرفع تعلق احكامها ومعلوم ان الفروض لو كانت خمسا لوقف قبول
الشهادة على ادائها فلو زيد منها الوقف على الفرض السادس لم يوجب نسخا اعترضه ابو الحسين
بانه لو زيد في هذه العدة لكان نسخا لتعلق احكامها بالمدة المزيد عليها ولو زيد في الفرايض اخر
للنسخ تعلق قبول الشهادة فاذا ملك الفرايض وحدها لانه يكون نسخا للفرايض البحث

السادس عشر في ان النقصان هل هو نسخ ام لا اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة
نسخ لما اسقط وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخا للعبادة كالواجب
الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما وكما لو نسخ من سنن العبادة نسخ ستر الراس والوقوف على يمين
الامام لكن اختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا
فذهب ابو الحسين البصري وابو الحسين الكرخي الى انه لا يكون نسخا للعبادة سواء كان المنسوخ جزءا
من مفهوم العبادة كالركعة من الصلوة او شرطا خارجا كالوضوء وذهب قوم من المتكلمين الى انه
نسخ للعبادة مطلقا واليه مال الغزالي ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون
شرطها وهو قول القاضي عبد الجبار وقال السيد المرتضى ان كان ما بقي من العبادة بعد النقصان
لو فعل لم يكن له حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهو نقص كما لو نقص
من الصلوة ركعة اذ لم يكن كذلك لم يكن نسخا كالو نقص من الصلوة ركعة ومن الحد عشرين الحق
الاول لنا ان المقتضي للكل كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الجزء
الاخر كسائر ادلة التخصيص الا ان نسخ الوضوء ليس نسخا لصورة الصلوة ولان النسخ رفع
الاحكام دون صورة الافعال ولا الحكم من احكامها لبقاء وجوبها واجزائها لكونها عبادة نعم
الزايد نفي الاجزاء مع فقد الطهارة فانه تابع لسقوط وجوب الطهارة وكذا نسخ ركعة
ليس نسخا لباقي الركعات لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا الوجوب باقي الركعات
ولا لكونها شرعية ومجزية لبقاء ذلك كله نعم يرتفع وجوب تاخير التشهد ونفي اجزائها من
دون الركعة فان كانت الركعة لما نسخت او جب علينا اخلاء الصلوة منها ارتفع اجزاء الصلوة
اذا فعلناها مع الركعة المنسوخة واجزاء الصلوة مع الركعة قد كان حكما شرعيا فجاز ان يكون
رفعه نسخا لا للعبادة بل للمرتفع خاصة وهي الاحكام المذكورة التابعة للركعة الباقية وهي مغايرة
لذاتها وكان نسخا مغاير النسخ تلك الذات احتج المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي وجوب اصل
العبادة لا انه نسخ للبعض وابقاء كذلك الباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلث بل هي
عبادة اخرى والا لكان من صلى الصبح ثلثا اتيا بالواجب وزيادة كما لو وجب ان يتصدق بدرهم
فتصدق باثنين والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعض دونها والبعض مغاير للكل فهو مسلم
ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اردت انها ليست بعضا من الثلث
فهو غير مسلم قوله والا لكان من صلى الصبح ثلثا فانه قد اتى بالواجب وزيادة قلنا لو لم يكن بعضا

الواجب

من الواجب الاول بل عبادة اخرى افتقر في وجوبها الى ورود امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع
وانما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلث لادخال ما ليس من الصلوة فيها تذنيبات الاول نسخ الطهارة
بعد ايجابها غير مقتض لنسخ الصلوة عند السيد ايضا لان حكم الصلوة باق علينا كان عليه من قبل
ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته وقد علمنا ان تغير
احكام الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر ثم الماء الطاهر من النجس
موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغير الى نسخ الطهارة بخلاف نقصان
الركعة لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو صلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم
تجز لانها عنده منسوخة الثاني نسخ القبلة قال الكرخي انه ليس بنسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري
وقال قاضي القضاة انه نسخ وان كان نسخ الشرط المنفصل عنده ليس نسخا للمشروط وفصل
المرتضى جيدا فقال ان نسخ بالتوجه الى جهة اخرى كالتوجه الى البيت المقدس نسخ بالكعبة كان نسخا للصلوة
لانه لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس على ما كان يفعلها اولا لم يكن له حكم وكان وجوده في الشرع كعدمه
وان اسقط وجوب التوجه اليها وخير فيما عداها من الجهات لاستحالة خلو الصلوة من توجه الى جهة ما
فان حرم عليه التوجه الى الجهة الاولى كما كان نسخا للصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يفعلها
اولا لم يجز فصارت منسوخة وان نسخ وجوب التوجه بان خير في جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة
لانه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة وانما نسخ التضييق بالتخيير الثالث قال
الكرخي نسخ صوم عاشورا ليس نسخا للصوم اصلا وقال عنده ذلك ان ما كان من شروط الصلوة وما لم
من شروطها لا يلحقه النسخ فلذلك كما جاز صوم عاشورا بنية بغير تبييت لم يكن ذلك منسوخا وثبت
مثله في صوم شهر رمضان وقال ابو الحسين ان نسخ صوم عاشورا نسخ للصوم لعدم وجوب الصوم
في غير ذلك فذلك اليوم فرفع وجوبه فيه فيقتضي رفع وجوبه على الاطلاق لانه لم يبق وقت اخر كان الصوم يجب
واجبا فيه ولو قيل لا تصلوا في هذا اليوم ثم قيل لا تصلوا فيه وصلوا في يوم غيره كانت الصلوة الاولى قد
وتوجه الينا ايجاب عبادة اخرى بامر اخر فلذا انسخ صوم عاشورا برمضان واذا كانت حكم الصوم قد نسخت بجميع
لم يبق مشروطه ولم يجب ان يكون مشروط الصوم الثابت من شرط الصوم المنسوخ لامكان الوقت ليس
لان النسخ يرفع احكام الافعال دون الاوقات الفصل **الثامن** في الاجماع وفيه فصول **الاول** في ماهيته وتحقيقه
وكونه حجة وفيه مباحث **الاول** في ماهيته وهو من الالفاظ المشتركة في وضع اللغة بين امرين **احدها** العزم
قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل ويصدق بهذا الاعتبار اسم الاجماع

على الواحد الثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه واجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما
يقال البن واتمر فقولنا اجمعوا على كذا معناه صاروا ذا جمع عليه باتفاق كل طايفة على اي امر كان يصدق
عليه اسم الاجماع واما في الاصطلاح فقد اختلفوا في حده فقال النظام هو كل قول قامت حجته حتى قول
الواحد وقصد بذلك الجمع بين انكاره بين كون الاجماع حجة وبين موافقته المشهور من تحريم مخالفة الاجماع
وينتقض بقول الواحد فانه لا يسمى في الاصطلاح اجماعا وقال الغزالي الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة
على امر من الامور الدينية وهو يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد صلى الله عليه وسلم كل من تابعه الى يوم
القيمة وكل موجود في عصر فانه بعض امة سلمنا لكن لو فرض انقراض العلماء في عصر من الاعصار ثم
واتفق عوامه على امر ديني كان اجماعا شرعيا وليس كذا عنده سلمنا لكن يخرج اتفاقهم على القضايا
العقلية او العرفية وقيل انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور ونعني بالاتفاق الاشتراك
اما في الاعتقاد او القول او الفعل اذا اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين
على الاعتقاد ونعني باهل الحل والعقد المجتهدين في الاحكام الشرعية وقولنا على امر من الامور يدخل الشرعية
والعقلية واللغوية ويرد عليه ما ورد على الغزالي اولا وقيل انه اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع وان شرطنا قول العامي قلنا عوض اهل الحل والعقد المكلفين
فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والتقرير وقولنا على حكم واقعة ليندرج فيه الاثبات والنفي والاحكام
الشرعية والعقلية البحث الثاني في تحقق المشهور ذلك لامكان اطلاع كل مجتهد على دليل حكم فيعتقده
ويتفق الامة على ذلك ويتحقق الاجماع من الناس من احال ذلك فيما يعلم بالضرورة كاستحالة اجماعهم
في الساعة الواحدة على ماكول واحد وكلام واحد وكما ان اختلاف العقلاء في الضروريات محال فكذا اتفاقهم
في النظريات وهو خطاء فان اتفاقهم انما يمتنع فيما تساوى فيه الاحتمال كالماكول المعين والكلمة المعينة
اما ما يوجد فيه الرجحان عند قيام دلالة او امارة ظاهرة فهو غير ممتنع كالاجماع على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وضروريات
شرعه واتفاق طوايف المسلمين كل طايفة على مذهبه مع انتشارهم وتعددهم مع ان اكثر اقوالهم صادرة
عن الامارات وقيل الاتفاق ممكن لكن العلم به محال لانه ليس وجدانيا للعلم الضروري باتفاق امة
محمد صلى الله عليه وسلم على حكم ما ليس كالعلم بالشبع والجوع وغيرهما من الوجدانيات ولا نظريا اذ لا مجال للعقل النظري
في ان فلانا قال بكذا او لا نفي الحسن او الخبر ومن المعلوم ان الاحساس بكلام الغير والاخبار عن كلامه
انما يمكن بعد معرفته فح يمتنع الحكم باتفاق الامة قبل معرفة كل واحد وهو ممتنع لتفرقهم شرقا وغربا وربما
كان انسان في مطمورة لا يعلم خبره مع انا نعلم ان الذين بالمشرق لا علم لهم بعلماء اهل المغرب فضلا

عن العلم

ومعنى قولنا جملة اهل الحل والعقد ليخرج البعض والعامة وقولنا من امة محمد صلى الله عليه وسلم ليخرج اتفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرايع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار ليندرج فيه اجماع اهل كل عصر

عن العلم بكل واحد منهم ومعرفة مذهبه على التفصيل سلمنا يعلم بكل واحد لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم لان
بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده خوفا من غيره او لامر اخر
سلمنا معرفة كل قول معتقده لكن يحتمل رجوع اهل كل بلدة عن قولهم بعد الخروج عنهم الى غيرهم قبل فتوى
اهل البلدة الاخرى وح لا يحصل الاتفاق لانا لو قدرنا انقسام الامة قسمين وافتى احدهما بحكم والاخر
بنقيضه ثم انقلب المثبت نافيا وبالعكس لم يحصل الاجماع بل لو اتفق اجتماعهم كلهم في بلدة ورفعوا
اصواتهم دفعة واحدة نافيا ذلك الحكم لم يفد العلم بالاجماع مع امتناع هذا الفرض لاحتمال ان يكون
البعض مخالفا وخاف من مخالفة الجمع العظيم او خالف وخفي صوته لا يقال يبطل ما ذكرتم بالعلم
الضروري باعتراف المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ووجوب الصلوة الخمس واتفاق الشافعية على بطلان
البيع الفاسد والحنفية على انعقاده وان كانت الوجوه التي ذكرتم حاصلة هنا وبالعلم بان الغالب
على بلاد الفرس والعرب الاسلام والغالب على بلاد الهند الكفر وان كنا ما لقينا كل واحد من ساكني
هذه البلاد لانا نقول المسلمون هم المعترفون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقولكم يعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
يجري مجرى ان يقال يعلم ان القايل بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اتفقوا على القول بنبوته وان عنيت بالمسلمين
غير ذلك منعنا القطع بان القايل بذلك قايل بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونمنع القطع بان كل من قال بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم
قال بوجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وان كنا نعترف بحصول الظن فان الناس قبل المعرفة
بالمقالات الغريبة يعتقدون جزما ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى ثم بعد الوقوف على المقالات
يجد فيه اختلاف كثير مثل ما روى عن ابن عباس او ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران
وانكر قوم من الخوارج كون سورة يوسف من القران ونقل عن جماعة من قدماء الشيعة ان القران بدل
وغير فح يعلم من هذا انا قد نعتقد في الشيء انه مجمع عليه اعتقادا قويا لكن لا يبلغ ذلك الاعتقاد
حد العلم ولا يرتفع عن الظن والعلم باستيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد مستفاد من التواتر وفرق
بين حال معرفة حال البعض ومعرفة حال الكل فان من دخل بلدة وراى شعار الاسلام فيها ظاهرا غالبا
المسلمين ولا يقطع بنفي غير المسلم ظاهرا او باطنا عنها قال فخر الدين الرازي والانصاف انه لا طريق لنا
الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسايل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما
وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليه البحث الثالث في ان الاجماع حجة هذا هو المشهور
عند اكثر الناس ومنع منه النظام والخوارج وقالت الامامية ايدهم الله انه صواب لان الاجماع يتضمن به

باستيلاء

اتفاق الامة والمؤمنين والعلماء فيما يعتبر فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام فلا بد وان يكون بشرط
الامام المعصوم داخلا فيهم لانه سيد المؤمنين والامة والعلماء فالاسم يشتمل عليه ولا ينعقد بدونه
وما يقول المعصوم فانه حجة وصواب وحق لا باعتبار الاجماع بل باعتبار اشتماله على قول المعصوم
ولو انفرد لكان قوله الحجة وانما نقول بان قول الجماعة التي قوله سوافق لها حجة لاجل قوله والباقون
قالوا انه تعالى علم ان جميع هذه الامة لا يتفق على خطاء وان جاز الخطاء على كل واحد بانفراده
وللاجماع تأثير واحتجت الامامية على انه حجة فان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم فيكون
الاجماع حجة اما الاولى فلان كل زمان لا يخلو عن امام لانه لطف للعلم الضروري بان الخلق مع
وجود رئيس قاهر يمنعهم عن القبايح ويحثهم على الواجبات يكون حالهم في الاتيان بالواجبات
والانتهاء عن القبايح اتم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس واللطف واجب لانه يجري مجرى
التمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف ولما كان التمكين واجبا كان اللطف كذلك وانما قلنا انه
يجري مجراه لان الواحد منا اذا دعا غيره الى اكل طعامه وكان غرضه نفعه وبقي عليه الى وقت التناول
وعلم انه لا يطيعه الا اذا استعمل معه نوعا من التواضع فان ترك ذلك النوع يجري مجرى رد الباب
عنه ومنعه من الدخول وايضا لو لم يجب فعل اللطف من المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة لعدم الفرق
بين فعل يختار المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يخل المكلف عنده بالواجب فيثبت ان اللطف
واجب وانه لا بد في كل زمان تكليف من امام ويجب ان يكون معصوما والا لزم التسلسل لان
العلة المحوجة الى الامام صحة القبيح عن المكلف وامكانه منه ولو كان الامام كذلك لافتقر الى امام
اخر فثبت انه لا بد في زمان التكليف من امام معصوم فكان الاجماع حجة لانه متى اتفق قول
العلماء على حكم فلا بد وان يوجد في اثناء قولهم قول ذلك المعصوم لانه سيد العلماء وقوله حق
فاذن اجماع الامة كاشف عن قول المعصوم الذي هو حق وظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة
لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كما ان اجماع امتنا حجة والاعتراض بان الامم
ان امر الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبايح ويحثهم على الطاعات كانوا اقرب اليها مما اذا
لم يكن لهم هذا الرئيس لانهم تزعمون انه تعالى ما اخلى العالم قط عن رئيس فقولكم وجدنا العالم مرة
خاليا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي جربناه ان الامام اذا كان خايفا حصلت هذه المفاسد
لكنهم لا يوجبون ظهوره وقوته سلمنا امكان هذه التجربة لكنا نقول يدعون اندفاع هذه المفاسد
بوجود الرئيس كيف كان او بوجود رئيس قاهر ... فاستقراء العرف انما يشهد بالثاني لان الاثر جار

صح

هو وقيس حصلت المفسدة باطل لانهم يعتقدون العالم لم يخل قط ولا يعلم خاليا كيف يمكنهم قول انا وجدنا العالم
صح خلاصه

انما يحصل

انما يحصل من السلطان القاهر دون الضعيف بل الغايب الذي لا يعرف في الدنيا خبره لا يحصل الاثر جار
به وانتم لا توجبون الاول بل الثاني وهو غير لطف لا يقال نحن في اثبات اصل الامام ولا نتكلم الان
في التفصيل وسبب استتاره فان لو امن لظهر وانزجر الناس عن القبايح فلما اخاف كان الذنب
منهم لانا نقول ادعيتم وجوب نصب امام كيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا بانه لطف لان
الخلق معه اقرب الى الطاعة وهذه المقدمة لا يتم عند وجود امام كيف كان بل عند امام قاهر فيجب
اثبات التفاوت بين حال الخلق مع امام كيف كان وبدونه سلمنا التفاوت لكن نصبه انما
يجب لو خلا عن جميع جهات القبح فلو اشتمل على وجه ما بين وجوه القبح لم يجب نصبه لانه يكفي في قبح
الشيء اشتماله على جهة واحدة من جهات القبح فيجب عليكم الدلالة على خلو نصبه من جميع جهات القبح ولا يكفي
جهة الحسن لانه لو قدح بما ذكرتموه في كون الامام لطفا القدح في كون المعرفة لطفا لان دليل كونها لطفا
هو انها باعثة على اداء الواجبات والانزجار من القبايح العقليين ولم يوجب احد بيان خلوها عن كل
الجهات القبح ولان ذلك يفضي الى تعذر القطع بوجوب شيء عليه يقال لكونه لطفا القيام الاحتمال
في كل ما ندعي فيه كونه لطفا ولانه لا دليل على اشتمال الامامة على جهة القبح وما لا دليل عليه يجب نفيه
ولان جهات القبح محصورة نحو كون الفعل كذبا او ظلما او جهلا او غير ذلك من الوجوه وهي منتفية
عن الامام لانا نقول هذا الاحتمال ان تحقق في المعرفة وجب الجواب عنه في الموضعين ولا يحكم بسقوط
لتعذر الجواب عنه وان حصل الفرق بين المعرفة والامامة بطل القياس ثم الفرق ان معرفته تعالى لطف
يجب علينا فعله ويكفي في الايجاب علينا العلم باشتمال المعرفة على المصلحة وعدم العلم باشتمالها على المفسدة
لانه يفيد ظن انتفاء المفسدة والظن في حقنا قايم مقام العلم في اقتضاء العمل اما الامامة فهي لطف
يوجبونه على الله تعالى ولا يكفي في الايجاب عليه تعالى ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيجب
اثبات خلو الفعل عن جميع جهات القبح حتى لا يمكن ايجابه عليه تعالى ونحن لا نقول في فعل معين انه
لطف يجب عليه تعالى لقيام الاحتمال فيه بل نقول كلما يكون لطفا في نفسه فانه يجب على الله تعالى فعله
فيندفع الاحتمال وما لا دليل عليه في نفس الامر لا يجب نفيه فضلا عما لا دليل عليه في علمنا فانه لو وجب
نفي ما لم يعلم عليه دليل الواجب على العوام نفي اكثر الاشياء لعدم علمهم بادلتنا ويمنع انهم قدم
الوجود ويمنع انهم عدم دليل في نفس الامر فلعله وجدوا لا يعلم به ولا يكفي بحيث ما وجدت لان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود ويمنع انحصار وجوه القبح فان صوم اول يوم من شوال انما قبح من حيث
كونه ظلما ولا جهلا ولا كذبا فيجوز هنا مثله سلمنا وجوب نعيين جهة المفسدة في القدح في كونه لطفا لكن

هنا جهتان الاول نصبه يقتضي كون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام وعند عدم
تركه لا للخوف بل لقبحه ولا ينقض العقاب لانه لا يلزم من قولنا بترتيب العقاب عليه لا يقتضي من
الجهة من المفسدة ان يكون نصب الامام غير مقتض لها بجواز اختلاف احالها وبيانه ان ترتيب العقاب
على فعل القبيح انما يعلم بالشرع فقبله يجوز ان يكون مفسدة من هذه الجهة فلما ورد به الشرع علمنا انتفاء
هذه المفسدة فان قلت يجوز قبل ورود الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد به
الشرع علمنا انتفاء المفسدة وصار وجوب نصب الامام شرعيا الثاني فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم
الامام اشق منهما عند وجوده فيكون نصبه سببا لنقصان الثواب فيمتنع حسنه فضلا عن وجوبه سلمنا
ان الامام لطف واجب في كل الازمنة او بعضها م م فجاز ان يوجد قوم يستنكفون عن طاعة الغير ويعلم
تعالى انه لو نصب لهم رئيسا خالفوه فاذا لم ينصب امتنعوا من القبائح فيكون مفسدة ح وهذا وان
كان نادرا لكن كل زمان يحتمل ان يكون ذلك من النادر فيمتنع الجزم بوجوب نصبه في شيء من الازمنة
لا يقال الاستنكاف انما يحصل من رئيس معين فكلامنا في المطلق ولان هذه مفسدة نادرة
والمفاسد حال عدم الامام غالبة والغالب اولى بدفعه لانا نقول قد يتفق الاستنكاف المطلق
كالمعين ثم اذا كان الاستنكاف قد يحصل من المعين فيكون نصبه مفسدة واذا لم يحصل المطلق
الا في ذلك المعين كما هو قولكم في تعيين الائمة كان ذلك مفسدة ايضا وهو المفسدة وان ندرت
الا ان كل زمان يحتمل ان يكون من النادر فلا يحصل قطع لوجوب نصبه في زمان سلمنا كونه لطفا في جميع
الازمنة لكن جاز ان يقوم غيره مقامه من اللطف فلا يتعين للوجوب وبيان الاحتمال انكم توجبون
العصمة لئلا يلزم التسلسل والامام لطف غير الامام الحاصل به الانزجار عن القبائح واداء الواجبات
فاذا جاز ان يكون لطف مغاير للائمة جاز للامامة ذلك سلمنا كون الامام لطفا على التعيين لكن
في المصالح الدنيوية لا الدينية لان منفعته حصول نظام العالم واندفاع الهرج والمرج والتغالب
وكل ذلك دنيوي وتحصيل الاصلح في الدنيا غير واجب على الله تعالى وفي اقامة الصلوة واخذ الزكوة د
هي مصالح شرعية لا يجب عقلا ما هو لطف فيه اولى بعدم الوجوب العقلي لا يقال انه لطف في المصالح
الدينية العقلية لان تكرار زجرهم عن القبائح وامرهم بالواجبات مثمر تمرين النفوس عليها فيؤدي
الى ترك القبائح لقبحها وفعل الواجبات لوجه وجوبها وهي مصالح دينية لانا نقول يمنع تفاوت
حال الخلق في هذا المعنى بسبب وجود الامام فان عند وجوده ربما وقعت احوال القلوب على ما ذكرتم
وربما صارت بالضد لانهم اذا يبغضونه بقلوبهم ازدادت المفسدة فربما اقدموا على فعل الواجب وترك القبيح

للخوف

للخوف خاصة وبالجملة فاحوال الخلق انما يتفاوت في المصالح الدنيوية او الشرعية دون العقلية سلمنا
انه لطف لكن يمنع ان كل لطف واجب وجزئياته مجرى التمكين فيلتبس لا يفيد الظن ويمنع مساواته للتمكين
وترك التواضع لا يقدح في الارادة على الاطلاق لاختلاف الارادات فجاز ان يريد منه اكل طعامه ارادة
لا يبلغ بحصل قدمه لو لم يفعل الاباء فجاز ان يبلغ فترك التقبيل يقدح في الثانية لا الاولى فلم قلتم
انه تعالى اراد الطاعات الارادة تبلغ حد فعل اللطف لان التكليف تفضل فلا يجب عليه ان يأتي
باقصى مراتب التفضيل وفرق بين فعل المفسدة وترك اللطف فان الاول اضرار فيقبح والثاني ترك
نفع فلا يقبح سلمنا وجوب اللطف لكن المحصل او المقرب م ع فلم قلت ان الامام لطف محصل له
لا يمكن القطع بانه بوجود الامام يفعل الانسان الطاعة ويجتنب المعصية نعم يكون اقرب ويمنع
وجوب اللطف المقرب على الله تعالى والضيف انما يجب عليه التواضع لو علم او ظن الاجابة معه ولو علم
عدمها لم يحسن منه التواضع فضلا عن وجوبه ح لا يبعد وجود زمان يعلم تعالى ان الامام لا يكون
لطفا محصلا فيجب نصبه فيه سلمنا وجوب اللطف مطلقا لكن اذا امكن لا بدونه فلو علم انه تعالى
ان كل مخلوق في ذلك الزمان يكفر او يفسق لم يكن خلو المعصوم فيه فلم قلت انه ح لا يحسن التكليف
فاذا حسن التكليف في ذلك الزمان جوزنا في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكن القطع
بوجوب الامام في شيء من الازمنة والتواضع انما يجب على الضيف لو كان مقدورا ولو لم يكن حسن
تناول الطعام بدون التواضع سلمنا لكن ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين ثم ينتقض
الدليل بالقضاة والامراء فانهم لو كانوا معصومين كان حال الخلق اقرب الى الصلاح ولو وجد في كل
بلد امام معصوم كانوا اقرب ايضا ولو كان الامام عالما بالعيوب وقادرا على التصرف في الشرق
والغرب والسماء والارض لكانوا اقرب ولو كان بحيث اذا شاء اختفى فطار مع الملائكة اشتد
خوف المكلفين منه لانه كل واحد يقول لعله معي وان كنت لا اراه ولا خلاص عن هذه الالزامات
الا بان يقال هذه الاشياء وان حصلت منها هذه المنافع لكن علم انه تعالى فيها وجه مفسدة خفي
فلم يجب عليه فعلها او يقال وانها وان خلت عن جميع المفاسد لكن لا يجب عليه فعلها وكل واحد
من هذين قائم فيما ذكرتموه سلمنا لكن لم لا يجوز انه معصوم فقوله والا افتقر الى لطف اخر قلنا نعم
ويجوز ان يكون هو الامة فان الاجماع وان لم يثبت بعد كونه حجة لكن جاز ان يكون حجة فجاز
ان يكون الامام لطفا لكل واحد من احاد الامة ومجموع الامة لطف للامام ولا يكفي في عدم عصمة
مجموع الامة الطعن في ادلة الاجماع سلمنا عصمته لكن يمنع اشتمال الاجماع على قوله لعدم العلم باتفاق

كل واحد من الامة بحيث لا يشذ منهم احد على القول به سلمنا انه راجح لكن يجوز عندهم التقية والافتاء بالباطل
عند الخوف فجاز ان يخاف من الجماعة فيوافقهم على غير الصحيح وقد اظهر علي عليه السلام عندهم مع الهاشميين والانصار
التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصارهم فاذا جاز الخوف في هذه الصورة فجوازه في الرجل الواحد مع
العالم كلهم اقرب والجواب ان انكار كون الخلق مع الرئيس اقرب الى الطاعة يجري مجرى انكار السوفسطائية
لانه معلوم بالوجدان ولا يشترط في الحكم بذلك وقوع الخلو بل فرضه وتقديره وترتيب الحكم عليه ثم خلوا
بعض الاسماع يدل عليه ونحن نوجب السلطان القاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطأت في اخافته
فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعل والذي يجب على الامام عليه السلام من قبول ما كلف به قد فعل والامة
تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره فالذنب لهم والانزجار يحصل مع الاستفاء لان كل واحد
من العصاة يجوز ظهوره في تلك الحال فينزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف اللطيفة ووجوه
القبح منفية هنا لانها معلومة لنا لانا مكلفون باجتنابها فيستحيل وجود وجه قبح لا يعلم ولا شك
في انتفاء وجوه القبح في الامامة فبقي المصلحة خالصة ولان المفسدة اما ان يكون لازمة للامامة او عارضة
لها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كان كذلك لقبح نصبها في وقت ما من الاوقات وهو بعيد
لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما واما الثاني فلان العارض يجوز زواله فمع ح عن جهات المفسدة
نجب نصبه ح وكل من اوجب نصبه في وقت ما من الاوقات على الله تعالى اوجب نصبه دائما ولانه
كما يقبح منه تعالى نصب الامام لتجويز المفسدة يقبح منه الامر به وهم يقولون بوجوبه على الامة
ولما كان الغالب على البشر الفساد والتغالب كان عدم الامام مقتضيا لكثرته وانتشاره واستمراره
ووجوده مقتضيا لقلته وانقطاعه ثم يستمر الانزجار عن المفاسد والانقياد الى الطاعات الى ان
يصير ملكة راسخة ويتمكن في النفس الى ان يبقى الوجوه والاعتبارات هي الغايات دون الخوف
ويمنع كونها اشق عند عدمه سلمنا لكن هذا التفاوت نزر لا يقتضي مفسدة بل فوات بعض
المصلحة وعدم الامام يقتضي فسادا كليا عاما وعدم انقياد الامة في بعض الازمنة الى قول الامام
المقتضي عن مقتضاه وهو المصلحة الناشية عن نصبه ووجود لطف الامام لا يخرج الامام عن الخفاء
اللطف فيه للامة ان لو كان في وقت من الاوقات نعرف ولفعل تعالى وعصمة الامة غير ممكن في الحق
لئلا يبطل التكليف وانكم لا يخرج الامام بين كونه لطفا فيجب هو او غيره من الالطاف القائمة مقامه
وكل من قال بوجوب احدهما قال بوجوب نصب الامام عينا ومنع قرب العالم الى الصلاح الديني مع وجود
الامام مكاثرة وكون اللطف كالتمكين ليس بقياس بل هو حكم بالتساوي بينهما لاتحادهما في المعنى والارادة

المفروضة

المفروضة جائزة وجوب التواضع والله تعالى يريد كل ارادة جائزة ارشاد العالم وامتثال اوامره ونواهيه
فيجب نصب اللطف لهم كالتمكين والالات ونحن نوجب اللطف المقرب لحصول الغرض به وفرض
كل الامة في زمان مانع التكليف محال لوجوب الامام فيه وفساد القضاة والامراء تنجبر بالامام والخوف
منه والمراجعة اليه بخلاف فساد حال الامام فلهذا اوجبنا عصمته دون عصمتهم ولم يجب تمكين كل واحد
من الامة من فعل ما يريده ان يعلم الغيب ويصعد الى السماء ويخطر مع الملائكة كذا لا يجب في الامام كذلك
والفرق بينهما وبين نصب الامام ظ والاجماع لا يجوز ان يكون لطفا لانه اذا جاز على كل واحد الخطاء جاز
على المجموع العلم بان القدرة لا يعدم بجامعة الغير فكما جاز الكذب مع انفراده جاز مع الاجتماع ومنع اشتمال
الاجماع على قول منع للمسلم وهو خطاء فان الاجماع انما يتم لو اشتمل على قوله فلا يجوز منع دخوله بعد فرضه وحمل
على التقية لكنا انما فرضنا وقوع الاجماع الصادر عن الاختيار وهو لازم عليهم في احاد العلماء البحث الرابع
في حجة الجمهور على كونه حجة احتج الجمهور على كون الاجماع حجة وان مجموع الامة معصوم مع انتفاء عصمة كل
واحد منهم بوجوه احدها حجة الشافعي وهي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد فيشتركان في التحريم لقبح الجمع بين المحلل والمحرم في الوعيد فلا يقال ان زنيت وشربت الماء
عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وهو عبارة عن متابعة قول وفتوى بخلاف قولهم وفتواهم وجب
ان يكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن القسمين والاعتراض من وجوه احدها لا نم تحريم متابعة
غير سبيل المؤمنين مطلقا بل حال اشتراط التحريم بمشاقة الرسول لا مطلقا ولا يلزم ان زنيت وشربت الماء
عاقبتك لاباحة الشرب مطلقا ومقيدا لا يقال اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول
المشاقة وجب ان يكون اتباع سبيلهم واجبا عند المشاقة والشاقة بعيد لان المشاقة ليست هي المعصية كيف
كانت والا لكان كل عاص مشاقا له بل هي الكفر وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب
الرسول وهو بعيد لان العمل بحجية الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فايجاب العمل به حال عدم العلم بالنبوة
تكليف بالجمع بين الضدين وهو ح ولانا نقول لا نم ان تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين عند المشاقة يستلزم
وجوب اتباع سبيلهم عند انتفائها لثبوت الواسطة وهي عدم الاتباع ونمنع امتناع وجوب اتباع سبيل المؤمنين
عند المشاقة وانها لا يحصل الا مع الكفر لانها مشتقة من كون احد الشخصين في شق والاخر في اخر ويكفي فيه
مطلق المخالفة وان لم يبلغ حد الكفر سلمنا ان المشاقة لا يحصل الا عند الكفر لكن لا ينافي تمكين العمل بالاجماع
لان الكفر كما يكون بالجهل بصدقه عليه فقد يكون بغيره كشد الزنار والقاء المصحف في النجاسات والاستخفاف بالنبي

مع الاعتراف بصدقه ونبوته وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وكل ذلك لا ينافي العلم بوجوب الاجماع
سلمنا المنافات فلم قلتم انها مانعة من التكليف فانه كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته تصديق الرسول
في جميع ما اخبر به ومن جملته انه لا يؤمن فيكون مكلفا بانه يؤمن بانه لا يؤمن وكذا في قوله تعالى ان الذين كفروا
سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك كانوا مكلفين بالايمان ومن جملته تصديقه في هذا الخبر
الثاني الاية انما تدل على تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين بشرط تبين الهدى لا مطلقا لانه تعالى ذكر
المشاقة وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف الاتباع فيجب اشتراط الشرط والتوعد الاتباع قضية العطف واللام
في الهدى للاستغراق فلا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى
ومن جملة الدليل الذي ذهب المجمعون الى الحكم باعتباره فينتفي فايدة الاجماع ح ولان من قول الغير
اذا ظهر لك صدق فلان فاتبعه فهم منه ظهور صدق قوله بشيء غير قوله فكذا هنا وجب ان يكون
تبين صحة اجماعهم بشيء غير اجماعهم واذا توقف التمسك بالاجماع على دليل منفصل يدل على صحة
ما اجمعوا عليه ضاعت فايدته **الثالث** يمنع التوعد على متابعة كل ما كان غير سبيل المؤمنين
لان لفظي الغير والسبيل ليست للعموم سلمنا لكن يسقط الاستدلال ح لانه يصير التقدير
كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين استحق العقاب وهو لا يقتضي ان
يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا للعقاب بل الاية يدل على المتابعة في
البعض وهو حق فانه يحرم بعض سبيل المؤمنين او بعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا
للعقاب بل الاية يدل على المتابعة في البعض وهو حق فانه يحرم بعض سبيل المؤمنين او بعض
ما غاير كل سبيل المؤمنين او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صار وا به مؤمنين
والذي يغايره هو الكفر فمفهوم الاية ويتبع غير سبيل المؤمنين فيما به صاروا مؤمنين لمفهوم
قولنا لا يتبع غير سبيل الصالحين وهو المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما به صاروا صالحين
ولا يفهم المنع من متابعة غير سبيل الصالحين في كل شيء حتى في المباحات كالاكل والشرب وايضا
الاية نزلت في رجل ارتد وهو يدل على ان الغرض المنع من الكفر **الرابع** لفظ السبيل حقيقة
في الطريق الذي يحصل فيه المشي وليس مرادا اجماعا فيبقى مجملا اذ ليس بعض المجازات اولى
وايضا لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة مجمعين على الحكم لعدم المناسبة بين الطريق المسلوك و
واتفاق الامة على حكم شرعي وشرط المجاز المناسبة سلمنا لكن يجوز جعله مجازا عن الدليل الذي
لاجله اجمعوا لان اجماعهم ان لم يكن عن دليل كان خطاء وان كان عن دليل سبيان الفتوى ولا الاستدلال

عليه فليس حمله على الفتوى اولى من حمله على دليل الفتوى بل هذا اولى للتناسب بين الدليل والطرق
فان الحركة الفكرية في مقدمات الدليل موصلة الى المطلوب كاتصال الحركة البدنية في الطريق
المسلوك الى المطلوب فيقتضي الاية وجوب اتباعهم في سلوك طريقهم الذي لاجله اجمعوا عليه
وهذا الاستدلال بدليلهم فلا يبقى الاجماع بانفراده حجة **الخامس** لا يمكن حمل الكل على العموم والا لفظ
المؤمنين والا لزم تطرق التخصيص الى الاية لعدم دخول العوام او الصبيان والمجانين في
الاجماع **السادس** لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيلهم لان لفظ غير سبيل ان استعمل في الاستثناء
لكنه في الاصل للوصف وهنا واسطة وهي ترك الاتباع لا يقال ترك متابعة سبيل المؤمنين
فمن ترك اتباعهم سبيل اتبع غير سبيلهم لانا نقول شرط المتابعة الاتيان بمثل فعل المتبوع
لاجل انه فعل من ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركه اتبع غير سبيل المؤمنين
اما من تركه لدلالة دليل على وجوب ذلك الترك او لانه لما لم يدل شيء على متابعة المؤمنين
تركه على الاصل لم يكن متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد **السابع** يمنع دلالة الاية على متابعة
المؤمنين في كل الامور لوجوه **احدها** لو اتفقوا على فعل مباح لم يجب اتباعهم فيه والا لانتقض
الاباحة **الثاني** اهل الاجماع قبله كانوا جازمين بجواز البحث عن الحكم وصيرورة كل واحد الى اجتهاده
وبعده منعوا منه فلو وجب اتباعهم عاما لزم اتباعهم في النقيضين لا يقال الاجماع الاول كان مشروطا
بعدم الاتفاق على حكم واحد فلما اتفقوا زال شرط الاجماع الاول فزال لزوال شرطه لانا نقول المفهوم
من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا تجويز الخلاف بعدم الاجماع لزم اشتراطه بتجويز وجود
الشيء بوجوده ولانه جاز اشتراط الاخر بهذا فلا يستقر اجماع ثنا **الثالث** الاجماع ان لم يكن عن دليل
كان خطاء فلا يكون حجة وان كان دليل لم يكن هو الاجماع لانه اما نفس حكمهم او نتيجة حكمهم ودليل الحكم
متقدم عليه وعلى نتيجته وان كان عن الاجماع وجب اتباعهم في الاستدلال على الحكم بغير الاجماع فيكون
شاقا بالاجماع اتباعا لغير سبيلهم فاذن تعميم المتابعة مستلزم التناقض ونحن نقول بالمتابعة
في البعض وهو الايمان لوجوه **الاول** لو قال اتبع سبيل الصالحين فهم فيما به صاروا صالحين **الثاني**
حمل الاية عليه يقتضي كون ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حمل على الحكم الشرعي كان مما سيصير سبيلهم
لعدم تحققه في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم فالحمل على الاول اولى **الثالث** لو قال السلطان من شاقق
وزيري ويتبع غير سبيل هؤلاء ويشير الى قوم متظاهرين بطاعة الوزير عاقبته يفهم سبيلهم في
طاعة الوزير دون ساير السبيل **الرابع** لفظ المؤمنين جمع معرف بلام الجنس فيفيد الاستغراق

ولان اجماع البعض غير معتبر اجماعا ولان اقوال الفرق متناقضة وكل المؤمنين هو الذين يوجدون الى
يوم القيمة فلا يكون اجماع كل عصر حجة لا يقال المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون لا من لم يوجد
ليس بمؤمن لانا نقول اذا وجد اهل العصر الثاني لم يكن اهل العصر الاول كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم
حجة على اهل الثاني التاسع الاية نزلت في زمن الرسول عم فيكون الاية مختصة بمؤمن ذلك الوقت
فيكون اجماعهم حجة والتمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول عم فما لم يثبت بقاء الموجودين
عند نزول هذه الاية الى ما بعد وفاته واتفاق اقوالهم لم يدل الاية على صحة ذلك الاجماع لكنه
غير معلوم في شيء من الاجماعات بل المعلوم خلافه موت كثير منهم في حيوته عم العاشر
لا يمكن ارادة كل المؤمنين في كل عصر لعدم اعتبار قول العوام والاطفال والمجانين بل بعض
مؤمني كل عصر وهو المعصوم الحادي عشر الايمان عبارة عن التصديق القلبي وهو خفي عنا
فكيف نعلم كون المجمعين مصدقين ولا عبرة بتصديق اللسان بجواز كفرهم بالقلب
واذا جهلنا ايمانهم لم يجب علينا اتباعهم وهو لازم على المعتزلة ايضا القائلين بان
المؤمن هو المستحق للثواب لا غير معلوم ولان الاية اذا اجمعت لم يعلم كونهم مستحقين
للثواب الا بعد العلم بصدقهم في ذلك الحكم اذ لو جوزنا خطائهم وان يكون كبيرة جوزنا
خروجهم عن استحقاق الثواب واسم الايمان فاذا لا يعرف ايمانهم الا بعد معرفة كون حكمهم صوابا
فلو استفيد كونه صوابا من اجماعهم دار لا يقال يجوز ان يكون المراد من المؤمن المصدقين باللسان
مثل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن لانا نقول اسم المؤمن على المصدق بلسانه مجاز فاذا جاز
حمله جاز ان يحمل على اخر وان يكون المراد ايجاب متابعة السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا
للمؤمنين كما لو قال اتبع سبيل الصالحين اراد السبيل الذي يجب ان يكون سبيلا للصالحين
لا وجوب اتباع سبيل من يعتقد كونه صالحا الثاني عشر دلالة الاية على الاجماع ظنية لما تقدم من
ان دلالة الالفاظ ظنية والمسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالظن ولا يمكن جعل المسئلة
ظنية لان احدا لم يقل ان الاجماع المفيد بصريح القول ظني بل بعضهم نفى كونه دليلا اصلا وبعضهم
جعله قطعيا فكونه ظنيا لم يقل به والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الايات والاخبار
واجمعوا على ان منكر ما يدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان عن تاويل ثم يقطعون بما دل
عليه الاجماع ويكفر مخالفه ويفسقه فجعلوا الفرع اقوى من الاصل الثالث عشر المعارض بالكتاب والسنة
والعقل اما الكتاب فالايات الدالة على منع كل الامة من القول الباطل والفعل الباطل بقوله ولا تاكلوا

اموالكم

اموالكم والنهى انما يقع عن المنصور واما السنة فوجوه احدها قولهم لا يقوم الساعة الا على شرار امتى الثاني
لم يذكر معاذ الاجماع ولو كان دليلا شرعيا لذكره وبينه عم لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة الثالث
قوله عم لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض الرابع قوله عم ان الله لا يقبض العلم
انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا
فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا الخامس قوله عم تعلموا الفرائض فانها اول ما ينسى السادس
قوله عم من اشتراط الساعة ان يرتفع العلم ويكثر الجهل فهذه الاخبار يدل على خلو الزمان عمن يقوم
بالواجبات واما المعقول فوجهان احدها كل واحد يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك كما ان كل زنجي
اسود وكذا المجموع الثاني المجموع ان كان لدلالة فالواقعة التي اجمع عليها اهل العالم يكون عظمته
يستوفي الدواعي على نقل دليلها القطعي الذي اجمعوا لاجله فلا يبقى في الاجماع فايدة وان كان لامارة
لزم اتفاق الخلق على مقتضى امر ظني وهو محال لاختلاف احوال الناس فيها ولان في الامة من ينكر الامارة
وان كان لا لهما كان خطاء والجواب عن الاول ان التوعد ليس مشروطا بالمشاقة لان المعلق على الشرط
ان لم يعدم حصل غرضنا والا كان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزا مطلقا عند عدم المشاقة وهو باطل
لان خلاف الاجماع ان لم يكن خطاء فلا شك في انه ليس صوابا مطلقا وفيه نظر لان التوعد اذا كان
مشروطا بالمشاقة وانتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو التوعد ولا يلزم منه مخالفة الاجماع صوابا لجواز ان يكون
لامتناع المخالفة وفيه بحث واعترض ايضا بانه لا يلزم حصول الغرض من القسم الاول لجواز ان لا يكون
المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين عدما عند عدم مشاقة الرسول لم
راده في عدم هذه الحرمة عند عدم المشاقة ولم يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة
ان كانت الحرمة عدما عنده اذ انتفاء حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب جواز كل اتباع
لغير سبيلهم ثم اثبات القسم الثاني حق الترديد الاول يحصل غرضه وايضا لم يرد المعترض بذلك
تعليق الحرمة بالمشاقة بل ترتيب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا ولا يلزم منه ترتبه على كل واحد
منهما منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه وعن الثاني ان تبيين الهدى ليس شرطا في ايجاب متابعة سبيل المؤمنين
على ما هو شرط في لحوق الوعيد عند المشاقة لا عند اتباع غير سبيل المؤمنين ولا يلزم تساوي المعطوف
والمعطوف عليه في شرط المعطوف عليه سلمنا لكن الهدى الذي هو شرط دليل الوحدانية والنبوة لا دلائل
احكام الفروع واذا لم يكن دليل الفروع شرطا في لحوق الوعيد على المشاقة لم يكن شرطا في الوعيد على اتباع
غير سبيل المؤمنين سلمنا لكن هنا ما يمنع منه وهو خروج هذه الاية مخرج المدح للمؤمنين وعلى ما ذكره

السائل سيطل ذلك فانا عرفنا ان قول اليهود في بعض الاحكام هدى لزمنا القول بمثله ولا فضيلة
لهم فيه ولان اتباع المؤمنين هو الرجوع الى قولهم لاجل انهم قالوه لا لصحته بالدليل فانا كنا متبعين اليهود
والنصارى في اثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عم لانا لم نذهب اليه لاجل قولهم وفيه نظر اذ مع الحمل
على ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى الموجب لعدم المتابعة يحصل الغرض من العطف ومثله
ممكن وهو الفهم من الاية ومن الثالث ان العموم حصل من اللفظ والايماء اما اللفظ فمن وجهين
لو قال من دخل داري ضربته فهم العموم لصحة استثناء كل دار مغايرة لداره لو حمل على سبيل واحد
وهو غير معين لزم الاجمال بخلاف العموم وحمل كلامه تع على ما هو اكثر فائدة اولى خصوصا ان عرف
من اللفظ العموم واما الايماء فلا يخفى من ان ترتيب الحكم على اسم مشعر بكون المسمى عليه له فعله
التهديد لكونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين فلزم الحكم لعموم هذا المقتضى قوله لو حمل على الكل سقط
الاستدلال قلنا انما يلزم ما قلتم لو حمل على الكل المجموعي اما على كل واحد فلا ومعلوم انه المتبادر
الى الفهم لان من قال من دخل داري فله درهم لم يفهم منه انه اراد من دخل جميع الدار المغايرة قوله المراد المنع
من متابعة غير سبيل المؤمنين بما به صاروا غير مؤمنين وهو الكفر قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه
ولانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل المؤمنين بما به صاروا غير مؤمنين فلو حملنا الاتباع
عليه لزم التكرار قوله نزلت في رجل ارتد قلنا العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب وفيه نظر لان ح
لفظ غير سبيل لا خلاف في انها ليس من الفاظ العموم والاستثناء للصلاحية او انه قرينة ولا اجمال لغير ما
بما به صاروا مؤمنين ويمنع من عليه المستق والفاظ العموم للكل المجموعي لا الكل واحد لاصالة البراءة من
المجموع للنص فيبقى الاخر على الاصل ولا تكرار لو حمل على قوله فيما صاروا فيه مؤمنين لتوجه الذم على
الكفر وعلى ترك الايمان الذي هو سبيل مستحق المدح وكان للمخالفة اثر في توجه الذم وبالخصوص
اذا تضمنت مخالفة المؤمنين المؤيدين بالعقل وخصوص السبب وان لم يوجب التخصيص لكن
تضعف معه العموم ومن الرابع يمنع كون السبيل الطريق لقوله تعالى هذه سبيلي ادعو الى سبيل ربك
سلمنا لكنه غير مراد هنا واهل اللغة يطلق السبيل على ما يختاره الانسان لغة في القول والعمل فيحمل
عليه لظهوره ولاصالة عدم مجاز اخر قوله المراد متابعتهم في الاستدلال بدليلهم يجب ان كل ما اتفقوا
عليه حق ولان من اثبت الحكم لدليل لم يكن متبعا لغيره وفيه نظر فان اهل اللغة نصوا على انه العرفي
والاصل الحقيقة وقوله هذه سبيلي وسبيل ربك مجازا قطعا وكذا مختار الانسان لانه طريق
الحكمة الفكرية ولا يلزم من صحة الدليل صحة كل ما قالوه والاتباع كما يصدق في القول يصدق في الاستدلال

وعن الخامس

وعن الخامس بما تقدم في العموم وفيه نظر لان العموم وان كان ظاهرا لكنه ليس قطعيا والاجماع قطعي وعن
السادس بان العرف قاض بان قولنا لا يتبع غير سبيل الصالحين امر باتباع سبيل الصالحين حتى لو قال
لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا سبيلهم كان ركيكا نعم لو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين لم يفهم الامر
بمتابعة سبيلهم ولهذا لا يصح ولا تتبع سبيل غير الصالحين ولا سبيلهم فرق بين لا تتبع غير سبيل الصالحين
وبين سبيل غير الصالحين وفيه نظر لان منشأ الفرق كون الاول كالسالب البسيط والثاني كالموجب المعدول
فوجه الفرق كون الاول اعم ولا يدخل هنا لكونه اتم باعتبار صدقه في سبيل احد اصلا وعن السابع بانه اوجب
اتباع سبيل المؤمنين في الكل لصحة الاستثناء ولانه لما يثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين
واجبا في كل شيء ويخصص لما جاء لضرورة التناقض لا يخرج عن كونه حجة فيما عداه ولا امتناع في اشتراط
جواز الاختلاف لوقوع الاختلاف ولا يلزم جواز مثله في ساير الاجماعات لان اهل الاجماع حذفوا هذا
الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يجوزوه عند الاتفاق على جواز الاختلاف واهل الاجماع لما اثبتوا الحكم
بدليل غير الاجماع فعلوا امرين اثبات الحكم بدليل ونفيهم بغير الاجماع والاية دلت على العموم وترك العمل
به في احدهما لانعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستدلال بدليلهم فيبقى الباقي ولا يفهم من قوله اتبع
سبيل الصالحين وجوب المتابعة فيما به صاروا صالحين لان سبيل الصالح يضاف الى الصالح فهو
خارج عنه والصلاح جزء من ماهية الصالح داخل فيه غير الخارج والداخل سلمناه لكن المتابعة في الصلاح
ممكنة دون المتابعة في الايمان لانه لا يحصل بالتقليد والاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل
انه فعله قوله لو حمل على الايمان كان حاصلا في الحال قلنا لما بينا عدم جواز حمله على الايمان صار
مجازا باسم ما يؤول اليه ولا امتناع فيه وقول السلطان من يشاقق وزيري ويتبع غير سبيلهم
ونفي المطيعين انما يفهم من ذلك سبيلهم في طاعته لوجود قرينة عرفية واللفظ عام فهو راجع على القرينة
العرفية المخصصة وفيه نظر لما تقدم من ان الاستغناء لا خراج الصلاحية لا الدخول وثبوت النهي عن متابعة
كل ما هو غير سبيل المؤمنين مبني على العموم وهو المتنازع ويمنع اشتراط جواز وقوع الشيء بوقوعه والادرار
ويمنع ان اثبات الحكم بغير الاجماع مخصوص من الاية والمضاف لا يجب خروجه عن المضاف اليه نعم يجب المغايرة
والجزء مغاير فصحت الاضافة والصلاح ليس جزءا من الصالح بل هو عارض له فصحت الاضافة والمتابعة
وان كانت حقيقة فيما قلتم لكنها مجاز في المماثلة وليس القول بالتخصيص اولى من هذا المجاز خصوصا
وقد بينا اولوية التخصيص مطلقا وليس استعمال المجاز في الايمان اولى منه في الاتباع ويمنع رجحان
اللفظ على العرفية فان القراين يعرف الذهن عن مقتضى الالفاظ ومن الثامن يمنع كون كل المؤمنين

هم الموجودون الى يوم القيمة لان المؤمن هو المتصف بالايمان فيكون موجودا وما سيوجد مستقبلا
ليس بموجود وقوله الموجودون في العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر انهم كل المؤمنين قلنا لما
صدق عليهم اولا انهم كل المؤمنين وقد اتفقوا في العصر الاول على تحريم مخالفتهم في جميع الاعصار وجب
صدق الحكم في العصر الاول على تحريم مخالفتهم فيثبت في كل الاعصار اذ لو لم يكن حقا في العصر الثاني
لما صدق في العصر الاول انه حق في كل الاعصار ولانه علق العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن
مخالفتهم وترغيبا في الاخذ بقولهم فلا يكون المراد كل المؤمنين الى يوم القيمة لانتفاء الفائدة في التمسك
بقولهم بعد قيام الساعة وفيه نظر لان الحقيقة ان كانت للموجودين وقت الخطاب ولم يكن غيرنا
واذا اندفع الاستدلال في باقي الاعصار وان كانت لمن وجد او سيوجد واريد المجاز فوجه السؤال
ولا منافاة بين الزجر وارادة المؤمنين الى يوم القيمة اذا كان الغرض ويتبع غير سبيل المؤمنين
فيما يعلم اتفاقهم عليه او ما ينافي عدم الايمان وعن التاسع انه لا يجوز ارادة ايجاب اتباع مؤمني
عصر نزول الاية لان قولهم ان طابق قول الرسول صلعم كانت الحجة في قوله فيصير قولهم لغوا والا
كان باطلا بل المراد ايجاب العمل بقول الموجودين في اي عصر كان وفيه نظر لان عدم جواز ارادة
مؤمني عصره صلعم يتوقف على صحة الاستدلال بالاية على ثبوت الاجماع فان من يحمل الاية على
مفهومها وهو ويتبع غير سبيل المؤمنين في نصر الرسول صلعم والانقياد له في قوله ما توقى يكون لقولهم
فائدة وان خصصت الاية بهم وعن العاشر ان عدم اعتبار قول العوام والمجانين لا يخرج اللفظ
عن ارادة الكل لخروجهم بدليل ولا يجوز حمله على المعصوم لان الوعيد على مخالفة المؤمنين تحمله على الاحد
من ترك الظاهر وفيه نظر لان خروجهم لدليل تنافي ارادة الكل فانا لم نشترط في ارادة الكل ارادة من لا
يخرج لدليل والمعصوم ولانه وحدة فانه تعدد في زمان الرسول صلعم ومن بعده من الائمة لوجود الائمة
المعصومين معهم او باعتبار تعددهم وان تعددت ازمنتهم او الحمل على الواحد مجازا كما في قوله تعالى
وهم راكعون والمراد علي عم وكذا قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة والمراد علي عم ايضا وقوله
الذين قال لهم الناس والمراد واحد وهو نعيم ابن مسعود الاشجعي وليس ترك ظاهر الجمع اولى من ترك
ظاهر العلم بالايمان الثابت في حق المعصوم خاصة بل ذلك اولى بوجهين احدها انه يستلزم
المجاز في الجمع لعدم دخول العوام والمجانين والصبيان في المؤمنين وما قلناه يستلزم مجازا ثبت
مثله في مواضع كثيرة من القران فيكون اولى الثاني اختصاص الجمع بالمجاز ان اعتبر مؤمني كل زمان
لتعدد المعصومين ع والا اختصت الاية بمؤمني عصره صلعم سلمنا لكن الامر بالاتباع اما مع العلم

بصدقهم

بصدقهم اولا والثاني قبيح لجواز الخطا عليهم فالامر بالاتباع مطلقا او بالاتباع فيما يجوز كونه خطاء
وهو قبيح والاول اما ان يعلم باعتبارهم وليس ذلك الا المعصوم او لموافقة الدليل لقولهم
فيضيع فائدة الاجماع وعن الحادي عشر ان المؤمن لغة المصدق بلسانه فيحمل عليه الى ان يقوم العارض
ويدل عليه انه تعالى اوجب علينا اتباع سبيلهم والاطلاع على الباطن ممتنع فلو لم يحمل على التصديق باللسان
لزم تكليف المحال ولا يجوز حمله على السبيل الذي من شانه ان يكون سبيلا للمؤمنين لانه عدول عن الظ
لغير ضرورة وفيه نظر بعدم تكليف اتباع من لا يعلم صدقه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق اذا حمل على
المعصوم وعن الثاني عشر ان الاجماع ظني ويمنع الاجماع على انه قطعي فلو اعطيتم الفرع اقوى من الاصل
قلنا نحن لا نكفر مخالف الاجماع ولا نفسقه لانه عندنا ظني وفيه نظر لان مخالفة الاجماع اما كافرا
او فاسقا عند الاكثر وعن المعارضة بالكتاب ان النهي خطاب مع كل واحد لا مع الكل ونحن ندعي عصمة
الكل لا كل واحد سلمنا لكن النهي لا يقتضي امكان المنهي عنه من كل وجه لانه نهى المؤمن عن الكفر مع علمه بانه
لا يفعل وما علم انه لا يوجد محال الوجود وفيه نظر لان النهي لكل واحد يتناول الكل والامكان شرط
لقبح لا يتناول كل النهي عن المحال وخلاف المعلوم ليس بمحال على ما تقدم وعن الاحاديث ان قوله صلعم
لا يقوم الساعة الا على شرار امتي يدل على حصول الشر في ذلك الوقت لا انهم كلهم شرار وحديث معاذ
فانه لم يذكر الاجماع لانه ليس بحجة في زمانه صلعم وقوله لا ترجعوا بعدي كفارا في صحة كلام سلمنا لكنه
ربما كان خطاء بالقوم معينين ولا يلزم تجويز الخطاء على كل واحد تجويزه على الكل والمثال لا يدل
على المعصومين سلمناه لكن الكل يجوز عليه الخطاء وليس كل جائز واقعا والله تعالى لما اخبر انه لا يقع
منهم الخطاء علمنا انهم لا يفعلونه فوا اجماعهم اما الدليل او امارة قلنا جاز ان يكون لدليل الا انهم
لم ينقلوه استغناء بالاجماع فانه مغن عنه والوجه الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
والوسط العدل لان وسط كل شيء خياره وقد اخبر انه تعالى ان هذه الامة خير فلو اتفقوا على
محرم لم يكونوا خيارا فقولهم حق والاعتراض من وجوه احدها الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة
بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد بها وهو معلوم البطلان فيحمل على البعض وهو المعصوم الثاني
نمنع ان وسط كل شيء خياره لان العدالة هي فعل الواجبات واجتناب المحرم وهو من افعال العبد
لكن انه تعالى اخبر انه جعلهم وسطا فتغاير العدالة ولان الوسط حقيقة في المتوسط بين شيئين وهو
كان حقيقة في العدل لزم الاشتراك الثالث الخيرية يكفي فيها اجتناب الكبائر فيصدق مع فعل الصغاير
وجاز ان يكون الاجماع صغيرة ويؤيده جعلهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس والشهداء تسمع مع الصغاير

الرابع سلمنا اجتنابهم عن الصغاير انهم لكنه تعالى انما جعلهم كذلك للشهادة على الناس وانما يتحقق
فى الاخرة الخامس الخطاب يتوجه للموجودين عند نزول الاية لاستحالة خطاب المعدوم وهو يقتضى
عدالتهم دون غيرهم فاجماع اولئك حق فلا تمسك بالاجماع الا مع علم حصول قول اولئك فيه وهو يتوقف
العلم باعيانهم وبقائهم بعد الرسول صلعم ولما تعذر ذلك تعذر التمسك بشىء من الاجماعات السادس قوله تعالى
لتكونوا شهداء وليس مما يدل على قبول شهادتهم فى كل شىء بل هو مطلق فى المشهور به وهو غير معين
فيكون الاية مجملة ولا حجة فى المجمل السابع سلمنا عدم الاجمال لكنا قد عملنا بها فى قبول شهادتهم
على من بعدهم بايجاب النبى صلعم العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة فى غيره لبوتين
العمل بدلالة الاية الثامن انها مخصوصة بالفساق والنساء والصبيان والمجانين اجماعا
والعام بعد التخصيص ليس بحجة التاسع لا يدل على عصمتهم مطلقا بل فيما يشهدون لا فيما يحكمون
به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد فان ذلك ليس من باب الشهادة فى شىء وهو المتنازع
العاشر اما ان يكون خطابا مع جميع امة محمد صلعم الى يوم القيمة او مع الموجودين وقت
الخطاب فان كان الاول لم يبق حجة فى اجماع اهل كل عصر اذ ليسوا كل الامة وان كان الثانى لم يكن
اجماع غيرهم حجة واجماع الموجودين فى زمن الوحى ليس بحجة فلا يكون الاجماع حجة الحادى عشر
جاز ان يكون المراد ان اكثرهم عدول والجواب عن الاول بمنع انها متروكة الظاهر قوله تعالى يقتضى
كون كل واحد عدولا قلنا لما ثبت انه لا يجوز اجراؤها على ظاهرها وجب ان يكون المراد منه امتناع
خلو هذه الامة عن العدول وليس المعصوم لان قوله جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر
وفيه نظر فانه منع انها متروكة الظاهر ثم فى بيانه اعترف به وعدالة بعض الامة لا يقتضى كون
الاجماع حجة لاحتمال دخوله فيهم والخطاب وان توجه الى مجموع الامة لكن المراد بعضهم على ما
قلتم فجاز ان يكون واحدا ولان المعصوم اكثر من واحد وعن الثانى الوسط من كل شىء خياره
لقوله تعالى قال اوسطهم اى اعدلهم وقوله صلعم خير الامور اوسطها اى اعدلها وقيل كان صلعم اوسط
قريش نسبا وقال صلعم عليكم بالنمط الاوسط وقول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم وقال الجوهرى
وسطا اى عدلا ولان الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين فالبعيد عن طرفى الافراط والتفريط
الذين هما رذيلتان متوسط فكان فضلا ولهذا يسمى الفاضل فى كل شىء وسطا وعدالتهم من اثرهم
اذ لا فعل لهم وفيه نظر لما تقدم من اسناد الافعال الى العبد ثم لما خلق القدرة والالات والالطاف
المقربة الى العدالة صح اضافة الفعل اليه تعالى وعن الثالث ان بعضهم انكر الصغيرة مطلقا بل على

صفوة

صفوة بالنسبة الباطن الى ما فوقه كبيرة بالنسبة الى ما تحته فيسقط السؤال ومن اعترف بان الله تعالى علم بالباطن
والظاهر فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد وصحة شهادة الامة مطابقة المخبر عنه للخبر فلما اطلق الله تعالى القول
بعدالتهم وجبت عدالتهم بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغيرة اذ لا سبيل له الى
معرفة الباطن فاكتفى بالظاهر وفيه نظر لان علمه تعالى بالباطن والظاهر ووصفهم بعدالتهم لا يقتضى امتناع
الصغاير عليهم لانها لا ينافى العدالة وليس المقتضى لقبول الشهادة مع الصغاير عليهم لانها لا ينافى العدالة
خفى الحاكم ولا المقتضى لرد الشهادة مع الكباير ظهورها عند الحاكم فانه لو انعكس لم يتغير الحكم ووصفهم
بالعدالة لا يقتضى الحكم بصحة الشهادة وان وجب الحكم بها ولو علم الحاكم لم يمتنع من قبول الشهادة وهذا
الجواب ذكره ابو الحسين عن اعتراض اخر وهو ان المراد به جعل اكثرهم عدولا فى الظاهر لا فى الحقيقة ليشهدوا من جهة
الخبر واجاب بان الظاهر من قوله جعلناكم امة وسطا انهم كذلك على الحقيقة لان الخبر يقتضى كون المخبر على ما يتناوله
كما اخبر انه جعلهم شهودا وعن الرابع لو كان المراد عدالتهم فى الاخرة لقال سيجعلكم ولان جميع الامم عدول فى
الاخرة دخل اللفظ فى الاية تخصيص لا تتقدم بهذه الفضيلة وعن الخامس انه لا سبيل الى حمل الاية على كل
من آمن بالرسول صلعم الى يوم القيمة لما تقدم ولا على كل من كان موجودا فى زمانه صلعم ثم العبرة بقولهم فى زمانه
ولا وجود لهم بعد وفاته لموت كثير من قبله فلا يبقى لقوله لتكونوا شهداء على الناس فايدة فيحمل على اهل
كل عصر تحقيقا للفايدة كونهم شهداء وعن السادس يجب اعتقاد العموم فى قبول الشهادة دفعا للاجمال
ولان الاحتجاج فى الوصف بالعدالة واذا كانوا عدولا وجب قبولهم فى كل شىء وهو جواب السابع وعن
الثامن ان العام المخصوص حجة فى الباقى على ما تقدم وعن التاسع ان عدالتهم تمنع من الخطاء فى الشهادة
وفيما يروونه من الاحكام ويحكمون به وعن العاشر ما تقدم وعن الحادى عشر ان الخطاب للجميع فيكون عدولا
لا لاكثرهم خاصة سلمنا لكن اذا جمع الكل دخل الاكثر الوجه الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولام الجنس للاستغراق فيكونون امرين بكل معروف ناهين عن كل
منكر فلو كان اجماعهم خطاء لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف والاعتراض من وجوه احدها انها متروكة
الظاهر لاقتضاء اتصاف كل واحد بذلك والمعلوم خلافه واذا لم يجز اجراؤها على ظاهرها حمل على بعض الامة
وهو المعصوم الثانى المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم على ما تقدم الثالث انها يقتضى اتصافهم
بذلك فى الماضى ويمنع بقاؤهم عليه الحال لا يقال انها خرجت مخرج المدح فى الحال ولا يجوز المدح بما فعل فى
الماضى مع الخروج عنه فان الامر بالمعروف اذا نهى عنه استحق الذم لانا نقول يمنع خروجها مخرج المدح
بل لمجرد الاخبار فان هذه الامة كانت خيرا من ساير الامم ومجرد الخبر لا يقتضى المدح او يجوز المدح فيما له

بما صدر في الماضي وان استحق المدح في الحال بذنب يقع في الحال فان الجمع بين استحقاق المدح والذم جائز
في مسئلة الاحباط الرابع قوله كنتم منطوقه حصول الوصف في الماضي ومفهومه عدم حصوله في الحال فيدل
عليه كما دل المنطوق الخامس انصافهم في الحال لا يقتضي عدم الخروج عنه فيما بعد فيجوز خروجهم ويحسن
مدح الانسان بصفة حاله وان علم زوالها مستقبلا لا يقال يصير اجماعهم حجة في ذلك الزمان لانا نقول الشك
حصل في ذلك الزمان واذا وقع الشك في الجمع خرج عن كونه حجة السادس انه خطاب مع الموجودين
في ذلك الوقت ايضا فيكون قولهم حجة دون غيرهم والجواب عن الاول المخاطب ليس كل واحد لانه وصف
المخاطب بهذا الخطاب لكونه خير امة فلو كان كل واحد من الامة لزم وصف كل واحد بانه امة وليس كذا
الا على المجاز لتبادر فهم المجموع من قولهم حكت الامة كذا ولانه يلزم ان يكون كل واحد خير امة اخرجت
للناس فيكون كل واحد خيرا من صاحبه الذي هو خير منه فاذن الخطاب المجموع كقول الملك لعسكره
انكم خير عسكر تفتحون البلاد وتكسرون الجيوش ولا يعني وصف الملك كل واحد بذلك بل المجموع بمعنى
ان في العسكر من هو كذلك فكذا هنا وصف المجموع بالامر بالمعروف بمعنى ان فيهم من هو كذلك وحمله على التعميم
يبعد لانه واحد ولفظ الامة للجمع لان المعنى اذا كان في الامة من هو كذلك جاز ان يكون واحدا وعن
الثاني ان في الامة من يحمل على فعل المعروف ان لم يكن للاستغراق كان للماهية فيكفي في العمل به ثبوته في
صورة واحدة فيكون معناه امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهو حاصل في جميع الامم لان كل واحد
منهم قام بمعروف واحد ونهى عن منكر واحد وهو الكفر فلا يكون هذه الامة خيرا من جميع الامم فيحمل على الاستغراق
تحصيلا للغرض وفيه نظر لجواز حمله على الماهية فلا يصدق هنا في الواحد لان مفهوم قولنا كان فلان ينجد
في اكثر احواله فكذا هنا ولا يلزم التعميم ولا الوحدة ولا مساواة الامة لمن تقدمها وعن الثالث ان قوله
يأمرون وينهون ليس للماضي وفيه نظر لانه حكاية حال كقوله كنتم كما يقال كان النبي صم يفعل كذا وعن
الرابع يمنع كون كنتم للماضي لانها ان كانت ناقصة فهي وان كانت يفيد المعنى لكن قوله تعم يأمرون
وينهون عن المعارض وان كان زايدة او تامة الاستدلال وفيه نظر لما بينا من عدم دلالة تأمرون
المحكية على الاستقبال وعن الخامس ان صيغة المضارع كالعام بالنسبة الى الحال والمستقبل فيتناولهما
معا وفيه نظر لانها كالمشترك او المطلق فيكفي الواحد وعن السادس ما تقدم الوجه الرابع قوله تعم و
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ولا معنى
لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته والاعتراض من وجوه احدها يمنع عموم النهي عن التفرق في كل شيء
بل في الاعتصام بحبل الله لانه المفهوم ولهذا لو قال ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا حمل على النهي عن التفرق

فالدخول

في الدخول وما لم يعلم انما اجمع عليه اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا عنه الثاني
لا يجوز حمله على العموم لان قبل الاجماع كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع اجتهاده المتبدا الى الظن والظنون
مختلفة فيكون الفرق مأمورا به لا منهيا عنه الثالث انه متناول للموجودين حال الخطاب والجواب عن الاول
انه امر بالاعتصام ونهي عن التفرق مطلقا في كل شيء ويجب الحمل عليه والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام
بحبله مفيدا لما افاده الامر بالاعتصام فيكون تاكيدا والاصل التاسيس وفيه نظر لمنع عموم الفرق وعن
الثاني ان العام حجة بعد التخصيص فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وعن الثالث بما تقدم قال
ابو الحسين استدل بهذه الآية بان امره بالاعتصام بحبل الله يدل على انهم قد اعتصموا به وهو باطل لان
الامر لا يدل على وقوع امتثال قال ويمكن ان يستدل من وجوه احدها اهل العصر اذا اجمعوا على قول لم يجز لبعضهم
تركه والا كانوا اهل العصر الثاني اهل الاول لصار اهل الاول مع الثاني متفرقين والنهي يمنع منه واجاب
عن الاول بان ما اجمعوا عليه ان كان حقا بعد صرف عليهم التفرق عنه وان كان خطاء وجب عليهم
التفرق وان لم يحصل الاجماع حقا وعن الثاني انهم لا يوصفون بانهم متفرقون اذا اجمعوا على مخالفة
اهل الاول فان افرقوهم على قولين فقد نهوا عن ذلك لانه يجب عليهم الاجتماع على الحق وعن الثالث
ان اهل العصر الاول غير موجودين في هذه الحال فيقال انهم مع اهل الثاني منهيون عن التفرق ايضا
في المفهوم من قوله ولا تفرقوا هو ان يتفرقوا في الاعتصام فيجب ان يبين المستدل ان ما اجمع عليه اهل
العصر الاول اعتصام بحبل الله حتى يعلم من بعدهم انهم قد نهوا عن مفارقتهم فيه وهو غير ظاهر الوجه الخامس
قوله تعم وان تنازعتم في شيء فردوه شرط في الرد الى الكتاب والسنة المتنازع واذا عدم التنازع وحصل
الاتفاق لم يجب الرد اليها فضلا للشرط بل يكفي الاتفاق وهو معنى كون الاجماع حجة اعترض بان سقوط
وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم ان كان مبنيا على الكتاب والسنة نصا في الحكم
ولا حاجة الى الاجماع وان كان لا ابا لبناء عليهما لزم بتجويز وقوع الاجماع من غير دليل وهو مانع من صحته
الاجماع كيف وانا لا نعلم بقاء الشرط فان الكلام انما هو معروض فيما اذا وجد النزاع من تاخر اجماع
المتقدمين واجيب بجواز الاسناد الى غير الكتاب والسنة من القياس والاستنباط سلمنا لكن ليس
في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد اهل الاجماع او اكتفاء من وجد في عصرهم من المقلدين باجماعهم
عن معرفة الكتاب قال ابو الحسين اعتراضا على الاستدلال بالآية او يسقط وجوب الرد الى الكتاب والسنة
ويصير ترك ذلك مباحا اذا اجمعوا بالرد الى الكتاب والسنة واذا اتفقوا على ذلك من غير رد اليهما والثاني
يقتضي تجويز وجود الاجماع من غير دليل والاول يقتضي نسبته الله تعم الى ما لا يجوز لان طلب الحكم من الكتاب

قد تفرقوا وقد نهي عنه الثاني
اذا اجمعوا اهل العصر على قول لم يجز
لاهل العصر الثاني ان يخالفوهم
والا كان [illegible]
اهل العصر الثاني
قد تفرقوا الثالث
اذا خالف اهل العصر صح

والسنة بعد ما وجد فيهما محال اذ طلب الموجود مستحيل واباحة ترك المستحيل عبث مالم يصدق على حكم
وانما المراد بالاية الحث على طاعة اولى الامر فيما يدرونه من امر الدنيا والدين اذا لم يعلم خطاهم فيه الوجه الثانى
التمسك بالروايات الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء لقوله لا يجتمع امتى على الخطاء والبحث
اما فى بيانها او كيفية الاستدلال به وللتمسك فى الاول الطريق ثلثة **الاول** ادعاء الضرورة فى تواتر
معناه لنقله بالفاظ مختلفة بلغ مجموعها التواتر كقوله لا يجتمع امتى على خطاء ما رواه المسلمون
حسنا فهو حسن عند الله لا يجتمع امتى على الضلالة يد الله على الجماعة بيان ربك ان لا يجتمع امتى على ضلالة
فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتى على ضلال وردى ولا على خطاء وعليكم بالسواد الاعظم وذلك جماعة
الامة لان الامة اعظم من كل من دونهم يد الله على الجماعة ولا يبالى بشذوذ من شذ خرج من الجماعة قدر شبر
فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا يزال طائفة من امتى
على الحق لا يضرهم من خالفهم لا تزال الطائفة من امتى يقاتلون على الحق حتى يقاتلوا الدجال لا تزال طائفة
من امتى على الحق حتى تاتى امر الله ثلث لا يغلب عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل منه والنصيح
لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم محيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان
الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لن تزال طائفة من امتى على الحق لا يضرهم من ناواهم الى يوم
القيمة ستفرق امتى كذا وكذا فرقة كلها فى النار الا فرقة قال هى الجماعة فقد اشترك هذه الاحاديث
فى الدلالة على معنى واحد وهو ان الامة باسرها لا يتفق على الخطاء الثانى الاستدلال وهو من وجهين **احدهما**
هذه الاحاديث لو صحت ليثبت بها اصل عظيم مقدم على الكتاب والسنة فيتوفر الدواعى على البحث
عنه باقصى الوجوه اما الاولياء فلتصحيح مثل هذا الاصل العظيم بها واما الاعداء فلدفعه فلو كان
فى سندها خلل امتنع دخوله عنه فلما لم يقدر احد على الطعن فيها مع شدة بحثهم وطلبهم علمنا صحتها
الثانى ظهر من التابعين اجماعهم على ان الاجماع حجة بهذه الاخبار وحدها والاستقراء دل على
ان امتنا اذا اجمعوا لاجل خبر كان مقطوعا بصحته **الثالث** سلمنا ان هذه الاخبار احاد لكنها
تدل على ان الاجماع حجة فيحصل ظن انه حجة فيجب العمل به لوجوب دفع الضرر المظنون وهو مردود
الطرق اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد لمنع بلوغ مجموعها حد التواتر ولو كانت الغاء
لجواز صدور الكذب عن جماعة ثم ادعاء الضرورة اما فى لفظها بان يقال يجوز فى كل واحد من هذه
ان يكون كذبا فيعلم ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا فيعلم ان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا
فيكون بعضها صحيحا او فى معناها بان يقال الالفاظ اشتركت فى افادة معنى واحد منقول بالتواتر

والاول مسلم

والاول مسلم لكن يجب ابانة ان كل واحد من هذه الالفاظ تدل على ان الاجماع حجة قطعا اذ لو دل البعض
ظاهرا لم يحصل الغرض لاحتمال ان يكون ذلك البعض هو الصحيح لكنا نرى المستدلين بهذه الاخبار
يتمسكون بواحد منها عينا وهو لا يجتمع امتى على خطاء ويبالغون فى الاعتراض عليه والجواب واما الثانى
فان كان المشترك هو ان الاجماع حجة فقد ادعيتم ان النبى قال الاجماع حجة وهو معلوم البطلان ولا يجرى
مجرى اخبار بدور واحد وانفق الخلاف ولانكم يتمسكون بهذا الحديث ويوردون عليه الاسؤلة والاجوبة ولو
كان متواترا لكان الاستدلال عليه عبثا بخلاف شجاعة وسخاوة حاتم بانه متواتر المعنى بسبب اخبار متفرقة
لم يحتج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على شجاعة على بل يحصل العلم الضرورى بذلك وهنا يفتقر
الى الاستدلال ببعضها على المطلوب بعد سماعها فيكون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهومها وان كان المشترك
معنى يلزم منه كون الاجماع حجة وجب الاشارة الى ذلك المعنى واقامة الدلالة على الاستلزام لا يقال
المشترك تعظيم الامة وبعدها عن الخطاء لانا نقول مطلق التعظيم سلم لا التعظيم المنافى لاجتماعهم على الخطاء
والمطلوب الثانى واما الطريق الثانى فضعيف ويمنع عدم الطعن فيها فقد طعن بانها احاد يقال اتفق
الناس بانه متواتر سلمنا لكن يجب الطعن فيها على التفصيل لانا نقول النقل بانها متواترة وان كانت
متواترا فهى متواترة عندنا لان الخبر متى كان متواترا وصح بالتواتر انه متواتر كانت متواترة عندنا لكنكم
سلمتم عدم تواترها عندنا وان كان احادا كانت اخبارا ولان تواترها عند الصحابة التابعين اذ ثبت
بالاحاد كانت من باب الاحاد لاشتراط استواء الطرفين والواسطة فى التواتر قوله يجب الطعن على التفصيل
قلنا ليس كل ما لا يعلم بصحته وجب ان يعلم فساده فالصحابة والتابعون ما عرفوا صحة هذه الاخبار
ولا فسادها بل ظنوا صحتها فلم يجب عليهم الطعن على التفصيل قوله اجمع التابعون على صحة الاجماع بناء
على صحة هذه الاخبار قلنا نمنع الاجماع على صحة الاجماع سلمنا لكن الصحة بهذه الاخبار بل للايات
فان دعوا تواتر هذين كان مكابرة فان تلك الاخبار اظهر من ادعاء هذين المعانيين ولما لم يدعوا
التواتر فى تلك الاخبار كان عدمه فيهما اولى سلمنا لكن يمنع جريان عادتهم بعد اجماعهم على موجب خبر
لاجله الا وقد قطعوا بصحته فان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى ان المراة لا ينكح على عمتها
وخالتها بخبر واحد فيثبت ان اجود الطريق الثالث واما كيفية الاستدلال فيمسك بقوله لا يجتمع امتى
على الخطاء واعترض من وجوه **الاول** ان المراد بامته كل مؤمن الى يوم القيمة خرج الاجماع عن كونه حجة وان اراد
الموجودين ولم يجز كان اجماعهم حجة لكنا لا نعرف اعيانهم وبقائهم بعده **الثانى** سلمنا ان المراد بالامة
اهل كل عصر لكن يمنع دلالتها على نفى الخطاء لاحتمال ان يكون نهيا لانه عن الاجماع على الخطاء فيكون العبد

قد ثبت دوام شرعنا الى انقضاء التكليف فوجب ان يكون قول الامة حجة لدوام قيام الدلالة على اتصال
الشرع والاعتراض الحجة عند الامامية قول المعصوم وبخبرهم القران واخبار الاحاد والاجتهاد على ان شرعنا
منقطع بانقطاع التكليف كانقطاع شرع من قبلنا بالنسخ فدوام كل واحد من الشرعين كدوام الاخر
او مقارنه وكما لا يجب ان يكون قول احدى الامتين حجة لم يجب في الاخرى مثلا احتج المنكرون بوجوه
احدها قوله تعالى تبيانا لكل شيء وصف الكتاب العزيز بانه مبين لكل شيء ومن جملته الاحكام
التي اجمعوا عليها فلا حاجة الى الاجماع الثاني قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اقتصر على الكتاب والسنة وهو ينفي الحاجة الى الاجماع الثالث الايات الدالة على وقوع الذنب
من مجموع الامة لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وغيرهما يدل
على وقوع الخطاء من مجموع الامة فجاز ان يكون اجماعهم منه الرابع قوله عم بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ
على خلو الزمان من جمع يقوم الحجة بقولهم وكذا ولا ترجعوا بعدي كفارا وقوله تعلموا الفرائض وعلموها
الناس فانها اول ما ينسى وقال خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم ينفي حالهم
كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم الخامس كل واحد يجوز عليه الخطاء فكذا المجموع السادس الامة تحكم كغيرهم من الامم
فلا يكون اجماعهم كغيرهم السابع الاحكام الشرعية لا يثبت الا بالنقل فلا يكون الاجماع دليلا كالتوحيد
ونحوه والجواب عن الاول ان كون الاجماع حجة يثبت بالكتاب وهو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
كما في خبر الواحد ونحوه من الادلة وعن الثاني ان المجمع عليه لم يقع فيه تنازع فلا يجب رده ولانا
رددناه الى القران والسنة حيث اثبتنا الاجماع بهما وعن الثالث انها يتناول كل واحد من الامة
ولا يستلزم جواز الذنب من المجموع ولان التجويز العقلي لا ينافي الامتناع الشرعي وعن الرابع ان قوله
بدأ الاسلام يدل على ان اهل الاسلام هم الاقلون لا على انه لا يبقى من يقوم الحجة ولا ترجع بعدي كفارا
يحتمل ان يكون خطابا مع جماعة معينين او ان النهي لا يستلزم الوقوع وقوله تعلموا الفرائض يعطي
جواز انقراض العلماء ونحن نمنع من الاجماع مع الانقراض وكلامنا في اجتماع من كان من العلماء وكذا انما
ومعارض بقوله عم لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقاله عم واشوقاه
الى اخواني قالوا يا رسول الله السنا اخوانك فقال انتم اصحابي قوم ياتون من بعدي يهربون [illegible] منهم
من شاهق الى شاهق ويصلحون اذا فسد الناس وعن الخامس ان كل واحد منهم يجوز عليه الخطاء منفردا
في قوله لا في القول الذي اتفقوا عليه وعن السادس بالفرق فانه تعالى فضل امة محمد على غيرهم وميزهم
من بينهم وجعلهم شهداء على الناس ونسخ تبليغ رسالتهم اليهم على ان ابا اسحق الانواني وجماعة من العلماء

فاشتبه على الراوي فنقله مرفوعا على انه خبر
الثالث سلمنا انه خبر لكن لم قلتم انه يدل على نفي كل الخطاء عنهم
ويمنع عموم النكرة المنفية فيحمل على نفي السهو والكفر جمعا بينه وبين قوله لا تجتمع امتي على ضلال
الرابع سلمنا اصابتهم لكن يجوز مخالفتهم فان المجتهد قد يكون مصيبا ويمكن اخر من مخالفته والجواب
عن الاول انه مدفوع بقوله عم لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وعن الثاني ان عدالة الراوي يفيد ظن صحة
ظنون الرواية وهو كاف ولو جوزنا ذلك انسد باب الاستدلال باكثر النصوص مع انه مدفوع
بباقي الروايات وعن الثالث قد تقدم ان النكرة المنفية للعموم وفيه نظر لورود النفي على
مجتمع لا على خطاء والحمل على السهو يبطل لامتناع اجتماع الخلق العظيم على السهو فلا يذكر للتعظيم وتعميم
اختصاص امته به وكذا على الكفر وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة خبر مستقل بنفسه ولان الضلال لا
يقتضي لقوله ووجدك ضالا فهدى فعلتها اذا وانا من الضالين وعن الرابع ان الامة على قولين
كون الاجماع حجة لا يجوز مخالفته ومنع كونه حجة فالقول بانه حجة يجوز مخالفته خارج عن قول كل
الامة ولو كان حقا كانت الامة متفقين على الخطاء وهو ينافي الخبر الوجه السابع دليل العقل
وهو الذي عول عليه الجويني فقال اجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون لا لدلالة
ولا لامارة فان كانت لدلالة كيف الاجماع عن وجودها لخلاف خلاف الدلالة وهو باطل وان كان
لامارة والتابعون قطعوا بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا اطلاعهم على دلالة قاطعة مانعة من
مخالفة مثل هذا الاجماع والا لاستحال اتفاقهم على المنع من المخالفة والاعتراض لعلهم اتفقوا لا لدلالة
ولا امارة والمبطلون اتفقوا على الحكم الباطل وهم منتشرون في الشرق والغرب سلمنا لكن جاز ان
يكون لامارة ويمنع الاتفاق على المنع من المخالفة سلمنا لكن لما جاز الاجماع عنها ان يكون الامارة
اجماع المخالفة عنها لا يقال انهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن الامارة فقد تعصبوا في هذا
الاجماع فدل على انه ليس عن امارة لانا نقول اذا سلمت انهم لا يتعصبون في اجماع صادر عن امارة
بطل قولك انهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع واعترض ايضا بان فيه اثبات الاجماع بالاجماع اذ
اثبات الاجماع بنص يتحقق يتوقف عليه واجيب لان المثبت كونه حجة ثبوت عادي وجود
صورة منه بطريق عادي لا يتوقف عليه ولا دلالتها على ثبوت كونها حجة فلا دور الوجه الثامن
اجمعوا على تقديم الاجماع القاطع فدل على انه قاطع ولا تعارض للاجماعات ولان القاطع مقدم
لا يقال يلزم ان يكون المجمع عليه عدد التواتر في هذا الدليل وفيما سبق لانا نقول لو سلم بعد الوجه التاسع

فيه

ذهبوا اليه لان اجماع علماء من تقدم من الامم حجة قبل النسخ ومن التابع يجوز اثبات التوحيد بالاجماع سلمنا
لكن الفرق تجويز التقليد في الاحكام الشرعية دون العقلية واذا جاز تقليد الواحد في الحكم الشرعي فبه
فتقليد الكل اولى الفصل الثالث فيما اخرج من الاجماع وفيه مباحث الاول في احداث قول الثالث كل مسئلة
اشتملت على موضع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي والايجاب في البعض
والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلث بان يقول بعضهم
بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون
بالاقسام فهل يجوز لمن بعدهم ان يقولوا بالثالث منعه الجمهور والامامية ايدهم وجوزه اهل
الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو غلط وحجتهم في ذلك
ظاهرة لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق مع واحد منهما وهو الذي اشتمل على قول المعصوم
فيكون الثاني باطلا فالثالث اولى بالبطلان احتج الباقون بوجوه احدها القول الثالث
انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد
فيلزم اجتماعهم على الباطل الثاني الامة لما اختلفت اوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله
او بقول الاخر فتجويز الثالث يبطل ذلك وهو حجة القاضي عبد الجبار الثالث القول الثالث
ان لم يكن عن دليل كانت خطاء فيمتنع القول به وان كان لزم نسبة الامة الى الخطاء بتضييعه
وغفلتهم عنه وهو حجة الغزالي والاعتراض على الاول انه غير وارد على القايل فان كل مجتهد مصيب فانه
لا يلزم من حقيقة احد الاقسام بطلان الباقي واما من يعتقد وحدة المصيب لم يلزم من التمكين من
اظهار القول الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يمكن من العمل بالاجتهاد اخطا ما لم يعلم كونه خطا
اما مع علم فلا وهنا لما اتفقت الامة على قولين فان كان الحق خارجا عنها لزم اتفاقهم على الخطاء
وان لم يكن كان الثالث معلوم الخطاء فلا يمكن العمل به وعلى الثاني ان ايجاب الاخذ باحد
القولين مشروطا بان لا يظهر الثالث فاذا ظهر زال شرط ذلك الاجماع لا يقال لو جاز ذلك لجاز
ان يقال انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر وجه القول الثاني فاذا
ظهر زال شرط ذلك الاجماع فيجاز الخلاف لانا نقول انه جايز لكنهم منعوا من اعتباره فليس لنا
ان نحكم عليهم بوجوب التسويه وفيه نظر لان كل واحد منهما يعتقد انه على الحق وان القول المخالف له
غلط فقد اجمعوا على الخطئة الثالث ويمتنع ان كلا منهما يعتقد الاخذ بقوله او بقول صاحبه وعن
الثالث انما يلزم نسبة الامة الى الخطاء لو كان الحق في المسئلة معينا اما على تقدير اصابة كل مجتهد فلا

احتج المجوزون

احتج المجوزون بوجوه احدها الاختلاف على قولين تسويغ الاجتهاد والثالث صدر عن اجتهاد
فكان سايغا الثاني لو استدل الصحابة بدليل جاز للتابعين الاستدلال بغيره فكذا القول الثالث
القول الثالث فيكون جايزا والملازمة ظاهرة وبيان المقدم ان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين
فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوجين وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما
واحدث التابعون ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال تابعي اخر بالعكس
واختلفوا في قوله انت علي حرام على سبعة اوجه واحدث مسروق التابعي ثامنا وهو انه لا يتعلق به حكم والجواب
عن الاول انه يدل على تسويغ الاجتهاد منهم او ممن غيرهم وعن الثاني الفرق ظاهر من الدليل المؤكد لما ضمنا
اليه الامة من الحكم وبين القول الثالث ولان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل اخر واتفاقهم على حكم
واحد دليل تابع من ابداع حكم اخر مخالف له فافترقا وعن الثالث بان مسئلة الزوج والزوجة من الابوين
من قبيل ما لا يرفع ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره غير مخالف للاجماع بل هو قايل في كل
صورة لمذهب ذي مذهب ولانه لم يخالف بعد استقرار الاجماع على احدهما بل حالة الاتفاق فلا يكون
جازما للاجماع لانه منهم وقال اخرون احداث الثالث ان لزم منه الخروج عما اجمعوا عليه لم يجز كالاجماع
على قولين منهم من قال المال كله للجد ومنهم من قال تقاسمه الاخ فحرمان الجد بالاب يستلزم رفع الاجماع وهو
الاعطاء للجد قطعا من المال وكالجارية اذا وطئها فوجد بها عيبا قال بعضهم يمنع الرد وقال اخرون بالرد
مع الصرف فالقول بالرد مجانا خارق للاجماع وان لم يلزم من احداث الثالث رفع كل ما اتفقوا عليه جاز لان
المحذور مخالفة الاجماع او ما يستلزمها فاذا لم يكن الثالث كذلك لم جاز كما لو قال بعضهم باعتبار النية في
جميع الطهارات وقال الباقون بعدم اعتبارها في بعض الاخر موافقه لمن لا يعتبرها في الجميع في ذلك البعض
وليس مخالفا في ذلك رفع حكم مجمع عليه وكفسخ النكاح مع العيوب الخمسة وهي الجذام والجنون والبرص مع الرتق
والقرن في الزوجة والجب والعنة في الزوج فقال بعضهم بالفسخ بها اجمع وقال اخرون بعدمه فيها اجمع
فالفرق رفع اجماعا كالابوين مع الزوج فقال بعضهم للزوج حصته من الاصل وللام ثلث الاصل وللاب الباقي
وقال اخرون للزوج حصته وللام الثلث وللاب الثلثان ثم جعلوا حكم الزوجة حكم الزوج فمن جعل للام ثلث الاصل
مع الزوج جعله الربع للزوجة ومن اعطاها ثلث الباقي في الاول اعطاه ثلثه هنا فاعطاؤها ثلث الاصل في
احد المسئلتين باقي في الاخرى لانا نقول عدم القول بالفصل ليس قولا بعدمه والا لامتنع القول في واقعة
متجددة فان عدم القول ليس قولا بالعدم البحث الثاني في عدم الفصل بين المسئلتين اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين
فهل لمن بعدهم الفصل بين المسئلتين من الامة نصوا على عدم الفصل بينهما فانه لا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه فيهما

اوفي بعض الاحكام واقسامه ثلثة الاول ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما اما بالتحليل او الحرمة وان يحكم البعض
فيهما بالتحريم والاخر بالتحليل اوان لا ينقل الينا منهم حكم فيهما ففي هذه الصور اذا دل دليل على حكم في
احدهما كان في الاخرى كذلك وان لم ينصوا على عدم الفرق لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما فان علم
اتحاد طريق الحكم فيهما جرى مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورث العمة الخالة ومن منع احدهما منع
الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي ذوي الارحام فهذا لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق اجمعوا بينهما الانه
متاخر عن سائر الاجماعات لضعفه وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل
السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او بمثله ولان منع المخالفة يستلزم من قلد مجتهدا في حكم بان يوافقه
في كل حكم ذهب اليه وهو خلاف البطلان احتج المانعون من الفصل مطلقا بامرين **احدهما** اذا قال نصف
الامة بالتحريم في المسئلتين ونصفها بالتحليل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين المسئلتين فيكون
الفصل ردا للاجماع **الثاني** اذا اختلف الامة على قولين فقد اوجب كل طائفة منهما القول بقولها ويقول
الاخرى ومنعت في غيرهما تسويغ رفع بهذا الاجماع والجواب عن الاول ليس النزاع فيما اذا اتفقوا على
اتحاد الحكم او عليه فان ادعيتم ان كل قائل باحد من المسئلتين قائل بالاخرى فهو مسلم لكن يمنع عدم الفصل
في قائمة المتنازع وعن الثاني انهم اوجبوا الشرط عدم الفرق من بعض المجتهدين بين المسئلتين فان
منعوا الالتفات الى هذا الشرط فهو النزاع وقال بعض العلماء يجوز الفصل مطلقا لان ابن سيرين
قال في زوج وابوين للام ثلث الباقي وقال في زوجة وابوين ثلث الاصل فقال في احدهما بقول ابن عباس
وفي الاخرى بقول باقي الصحابة وقال الثوري الجماع ناسيا مفطر والاكل ناسيا لا يفطر يفرق بين المسئلتين
مع اتحاد الطريقة البحث **الثالث** في جواز الاجماع بعد الخلاف اذا اختلف اهل كل عصر في المسئلة
على قولين فهل يجوز لهم ان يتفقوا بعد استقرار خلافهم على احد القولين والمنع من الاخر ويكون
اجماعا كالمبتدا اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبره اختلفوا
فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على خلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع
ذلك مطلقا وهو قول ابي بكر الصيرفي والحق الجواز لنا ان الحق لم يتعين في احد القولين تعيينه
لعدم الاتفاق عليه او لا فجاز العدول عنه الى الاخر لانه لا يخرج بذلك عن قول كل الامة وبعد الاتفاق
يصير اجماعا يحرم مخالفته كالمبتدا قال المرتضى هذا على مذهبنا خطا لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض
الاجماع على احد القولين فقد دخل الامام فيه فيكون حقا انما الاشكال عند المخالفين بقولهم بصحة
الاجماع احتج المانعون بان الاجماع واقع من الطائفتين لان جواز الاخذ باي القولين كان فاذا ادى اليه

فلو اجمعوا

فلو اجمعوا على احدهما كان الاجماعات حقين فيكون الثاني ناسخا للمتقدم لكن ينسخ الاجماع والنسخ به باطل
على ما مر ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يتفق اهل عصر على قول ويتفق اهل العصر الثاني على خلافه والجواب منع
اجماعهم على الاخذ باي القولين كان لان احدهما لا بد وان يكون حقا لقوله اذا اجتهد الحاكم فاخطاء
فله اجر وان اصاب فله اجران ولا يجوز اجماع الامة على الخطاء سلمنا لكن مطلقا او يشترط عدم الاتفاق ع م
لكن الاتفاق قد دفع فيزول الشرط بعدمه سلمنا لكنهم جوزوا اجتماع القولين فاذا اجمعوا عليه كان موافقا
لاجماعهم وموافق الاجماع صواب لا خطاء ولانه لو اتفق اهل العصر وخالفهم واحد على حكم وخالفهم على ذلك الوجه
لم يمتنع ان يظهر لهما ظهر لنا في العصر وان يؤديه اجتهاده الى الحكم وانه قد كان الخطاء فان منعناهم الى المصير
لزم ايجاب الخطاء عليه ومنعهم من الحكم بالدليل الذي ظهر له ولنا في الامة التزامه بما يعلم بطلانه وهو باطل قطعا
وان لم يمنعهم منه فقد حصل الوفاق بعد الخلاف واجاب بعض المخالفين بانا لا نحرم عليه الرجوع اليه لكنا نقول
انه يستحيل ظهوره عليه لا من جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يقتضي اليه من تعارض الاجماعين وليس بجيد لانه
لا استلزامه التكليف بالمحال لان تمكن كلفه اصابة الحق يجب عليه دليلا ومنعه عن الوصول اليه لزم المحال وتعارض
الاجماعين مدفوع باشتراط الاول كما تقدم والاحتمال واقع حين الاتفاق والخلاف ونحن جوزنا الاجماع عقيب
الاختلاف وليس لنا الحكم عليهم بل امرنا بتابعتهم فيما اجمعوا عليه تذنيب لو اختلفوا في المسئلة على قولين اهل
يجوز لهم الاتفاق على ثالث الوجه التفصيل وهو انهم ان نصوا على عدم الثالث لم يجز والا فالوجه الجواز لما تقدم
تحقيق القول فيه البحث **الرابع** في جواز اتفاق اهل العصر الثاني اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين اهل
يجوز لاهل العصر الثاني الاتفاق على احدهما الحق ذلك وانه يكون اجماعا يحرم مخالفته ويمنع على المجتهد المصير
الى القول الاخر وهو قول المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال ابو بكر الصيرفي من الشافعية وابو الحسن
الاشعري والجويني والغزالي وجماعة من الاصوليين بامتناعه لنا ان اجماعهم ممكن للعلم بعدم استحالة مصيرة
كل مجتهد الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله عنده واذا جاز ذلك للواحد جاز للجميع والعلم به ضروري واذا
جاز وقوع الاجماع كان حجة لثبوت المقتضي وهي ادلة الاجماع السالم عن معارضة ما نعه سبق الخلاف لنا ان
الادلة حال سبق الخلاف وعدمه ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما اذا احدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال الكفر وهذا عليه بنقض الكثير دلة المخالف وبالجملة فالنزاع في ذلك مانع لانه اما في وقوع
الاجماع وامكانه ولا شك فيه ولانه المقدر واما في كونه حجة وادلة الاجماع يتناوله وقد استدل قاضي القضاة
بوجهين اعترضهما ابو الحسين الاول قوله لم لا تجتمع امتي على الخطاء فلا يكون قول اهل العصر الثاني خطاء
يقال يسلم انه ليس خطاء لكن يجوز بعدهم المخالفة لانا نقول اجمعوا على انه لا يجوز ان يخالفهم اعترضه المنع الاجماع فيه

لان الامة مختلفة في اتفاق اهل العصر على احد القولين هل يجوز مخالفته ام لا وانتم فيه نظر لان ما ذكره
لا يدفع الاعتراض فان القائل يقول يجوز مخالفتهم في هذا الاجماع الثاني الاجماع المستبد لا يجوز
مخالفته وكذا اذا اختلفت الصحابة ثم اتفقت فيجب مثله بغير اذا اتفقوا بعد اختلاف الصحابة
انه اعترضه بانه ان اوجبتم ذلك لدخول اتفاقهم تحت ادلة الاجماع فذلك رجوع الى الادلة التابعية
وان كان للقياس فاية العلة لا يقال العلة انه اجماع لانا نقول ليست هذه علة معلومة والاصل في الجماعة
عدم اتفاقهم على الخطاء وانما منعنا من ذلك للادلة فيجب اعتبارها دون القياس لانه لا يظفر في
ذلك بعلة معلومة وليس لكم ان يجعلوا العلة في الاصل كونه اجماعا اولى من ان يجعلها كونه اجماعا
مبتدا على انه قد حكى قاضي القضاة في الدرس عن قوم انهم قالوا اتفاق الصحابة بعد اختلافهم لا يحرم
الخلاف احتج المخالف بوجوه احدها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد
الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي ما تقدم من الخلاف فوجب
فيه الرد الى كتاب الله الثاني قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جوز الاقتداء بقول كل واحد
من الصحابة واطلق وهو يتناول ما حصل بعده اجماع وما لم يحصل الثالث اختلافهم على قولين يتضمن
على الاخذ بايهما كان فلو انعقد الاجماع الثاني يتصادم الاجماعان الرابع لو كان قولهم اذا اتفقوا حجة
لكان قول احدى الطائفتين اذا ماتت الاخرى حجة والتالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة فانهم
مثلا او الشرعية ظاهرة لان المقتضي وهو كون المجتمعين في العصر الثاني كل المؤمنين موجود في الطائفة
الثانية الخامس لو كان اتفاق العصر الثاني حجة لكان قولهم لدليل والا كان خطاء والتالي باطل لانه
لو وجد لما خفي على اهل العصر الاول السادس اهل العصر الثاني بعض الامة فلا يكون اجماعهم وحده حجة
السابع قد ثبت ان اهل العصر الاول لو اختلفوا لم يكن القطع بذلك الحكم قولا لواحد منهم فيكون
القطع بذلك احداثا لثالث الثامن الصحابة كالاحياء ولهذا يحفظ اقوالهم ويحتج بها وعليها واذا
لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال التي اختلفوا فيها حال حيوتهم فكذا لا ينعقد بعدهم العاشر لو كان هذا
الاجماع حجة لوجب ترك القول الاخر ولما انعقد به حكم حاكم ووجب نقضه بعد الاجماع على خلافه
لو حق عد بل ضد الدليل القاطع والتالي باطل لانعقاد اجماع العصر الاول على نفوذ هذا القضاء فنقضه
على خلاف الاجماع والجواب عن الاول ان التعلق بالاجماع رد الى الله تعالى والرسول لان الشرط وهو
التنازع مفقود في العصر الثاني وعن الثاني بعد تسليم الحديث مخصوص بتوقف الصحابة العشرة(?)
في الحكم حال الاستدلال مع انه لا يجوز الاقتداء به في ذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع

فيه لانه

فيه لانه مخصوص بالصحابة ولانه محمول على ما اذا لم يخالف احدا اماما المخالفة فلا يمكن الاقتداء بقول
ايهما كان بل بالمصيب وعن الثالث بما مرت ان الاجماع على الاخذ بايهما كان مشروط بعدم الاتفاق عند القائلين
بان كل مجتهد مصيب ولانه منقوض باتفاقهم حالة الاجتهاد على تجويز الاخذ باي قول ساق الدليل
اليه وعلى الوقف مع عدم الدليل ولانه اذا جاز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثاني حجة جاز ان لا يكون
اتفاق اهل العصر الاول حجة لعدم الاولوية واذا لم يكن الاول حجة لم يلزم محذور من الاتفاق الثاني فقد
ثبت بقول كون هذه الحجة ومن يجعل المصيب واحدا يجعل اتفاق اجماع الفريقين على الاخذ بقول ايهما
كان لان الحق واحد وان عليه دليل الخفي غير مجتهد معذور فيه وعن الرابع انا ندعي موت احدى
الطائفتين ان قول الثانية حجة لان الموت هو الحجة وعن الخامس انه لم يخف عن بعضهم ولا يجب عدم
خفائه عن الجميع وعن السادس لو كان اهل العصر الثاني بعض الامة لم يكن اجماعهم حجة اذا لم يسبق
خلاف حجة وعن السابع بمنع كون القطع ليس قولا لاحد على ما سبق سلمنا لكن يجوز احداث
الثالث لو انعقد الاجماع على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط فانه يجوز عند عدم
ذلك الشرط كما قلنا من اجماعهم على التوقف حالة الاستدلال مع انه لا ينافي اجماعهم بعد ذلك
وعن الثامن ان عنيتم ببقاء اقوالهم بعدم كونها مانعة من انعقاد الاجماع وان عنيتم ثالثا فنمنعه(?)
وعن التاسع انا لا ننقض الحكم لصيرورة مقطوعا به في زمان عدم هذا الاجماع وانما ينقض لو حكم
حال قيام الدلالة القاطعة على فساد تذنيب لو انقسم اهل العصر الى قسمين ثم مات احد القسمين
كان قول الباقين حجة اما عندنا فلوجوب بقاء المعصوم واما عند المخالف فلان الموت كشف عن
اندراج ذلك القسم وحده تحت ادلة الاجماع وكذا لو كفر احد القسمين البحث الخامس في ان انقراض
العصر هل هو شرط ام لا اختلف الناس في ذلك فذهب الامامية الى انه ليس بشرط وهو مذهب
المعتزلة والاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة وقال احمد بن حنبل والاستاد ابو بكر بن فورك
انه شرط وفصل بعض الناس فقال ان كان اتفاقهم عن قول او فعل او عنهما لم يكن شرطا وان كان
عن قول بعضهم وسكوت الباقين كان شرطا لنا وجوه احدها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وصفهم بالعدالة وهو ينافي الاجماع على الخطاء وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وقوله تعالى ويتبع غير
سبيل المؤمنين وغيرها من ادلة الاجماع الثاني الاجماع انما يتحقق لو دخل المعصوم فيهم وقوله حجة فلا
يشترط غيره الثالث لو اعتبر انقراض العصر لم يستقر الاجماع لانه قد حدث في وقت الصحابة مجتهدون
من التابعين فيجوز لهم مخالفتهم لعدم انقراض العصر ولا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة المتجددين ثم الكلام

في عصر التابعين كالكلام في عصر الصحابة فجاز ان لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعين فيكون اجماعهم
مشروطا لموافقته وهكذا لا يقال يشترط انقراض عصر المجتهدين عند حدوث الواقعة لا من تجدد فلا
يلزم اعتبار عصر التابعين اذا حدث منهم مجتهد بعد الواقعة لانا نقول على من قال يحدث في التابعين
واحد من المجتهدين قبل انقراض عصر من كان مجتهدا من التابعين وهلم جرا الى زماننا فلزم عدم تحقق الاجماع
على ذلك التقدير وهذا الاحتمال محقق في كل اجماع فلا ينعقد اجماع واعترض ابو الحسين بان من
اشترط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك من التابعين في اجماعهم فقال احمد بن حنبل
لا يدخل التابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه يشترط انقراض العصر وفايدته تجويز رجوع المجمعين
او بعضهم عما اجمعوا عليه وح يندفع الاشكال وبتقدير تسليم دخول التابعي انه في اجماعهم فلا يمتنع
ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند وقوع الحادثة واعتبار موافقة من ادرك ذلك
العصر من المجتهدين لان عصر من ادرك عصرهم فيندفع الاشكال وفيه نظر فان المجتهد التابعي
المتجدد يجوز له المخالفة اذا لم يسبقه اجماع مخالف له وهو حجة عليه وانما يسوغ المخالفة لو احتمل
كون قول المجمعين خطاء اذ لولاه لم يجز له المخالفة قطعا وانقراضهم لا يوجب تصويب قولهم
وصيرورته حقا قطعا فقول احمد ليس بجيد وعدم اشتراط انقراض عصر التابعي مع انه من
اهل الاجماع وقوله شرط فيه ويعتبر في تحققه واشتراط انقراض عصره تحكم محض لان المقتضي لاشتراط
الانقراض هو امكان رجوع بعضهم عن قوله الى ما يخالفه لظهور دليل عنده ثابت هنا **الرابع**
لا خلاف في ان الاجماع حجة بعد انقراض العصر والحجة ليست في انقراض العصر والا لكان حجة
من دون الاتفاق وهو باطل قطعا ولا في مجموع الامرين وهو اتفاقهم وانقراض العصر والا لكان
موتهم مؤثرا في كون اقوالهم حجة وهو ح كما في موت النبي صلى الله عليه وسلم فالمؤثر في كونه حجة هو الاتفاق
لا غير اعترض بجواز كون اتفاقهم حجة بشرط عدم المخالف لهم في عصرهم احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فلو لم يشرع لهم الرجوع عما
اجمعوا عليه لكانوا شهداء على انفسهم **الثاني** سئل علي عليه السلام عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيي ورأي
عمر ان لا تبعن ثم رأيت بيعهن فقال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الينا من رايك وحدك
فدل على قول عبيدة على حصول الاجماع مع مخالفة علي عليه السلام **الثالث** كان ابو بكر يرى التسوية في القسم
ولم يخالفه احد في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك **الرابع** المجتهد ما دام حيا يبحث ويتفحص عن الادلة
ويكون في القائل فلا يستقر الاجماع **الخامس** قول المجمعين لا يزيد على قول النبي صلى الله عليه وسلم اولى **السادس** الاجماع

منتقد وان م

ربما كان

فاعتباره في الاجماع اولى
م
ح
فاستقرار اجتهاده قوة
واذا كان موته رضا

ربما كان عن اجتماع وظن ولا حجة على المجتهد اذا تغير اجتهاده والا لكان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو باطل
لان الرأي الاول مذموم لقوله تعالى وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي فلا يكون مانعا
من الثاني **السابع** لو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته لان من بقي بعده
كل الامة وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول لا يلزم من كونهم شهداء على غيرهم ان يكونوا شهداء على انفسهم
الا من جهة المفهوم وليس بل قبول شهادتهم على انفسهم اولى لعدم التهمة وفايدة التخصيص التنبيه
بالادنى على الاعلى كما قد يقبل اقرار المرء على نفسه ولم يقبل شهادته على غيره ولان المراد كونهم شهداء يوم القيمة
على الامم بابلاغ انبيائهم اليهم فلا يكون حجة في صورة النزاع وعن الثاني قول عبيدة رايك في الجماعة لا يدل
على انه اجماع وانما اراد انضمام القولين اي من الانفراد على انه قول عبيدة ليس حجة وقول علي عليه السلام لا يدل على
الاجماع بل انه قول وقول عمر خاصة ثم انفرد وهو حكم على ان الامامية منعوا هذا الحديث بالكلية لان عليا عليه السلام
لم يكن يقول بالرأي وعن الثالث يمنع الاجماع على قول ابي بكر فان عمر نازعه الرأي في التسوية فقال له اتجعل
من يجاهد في سبيل الله بنفسه وماله لم يكن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله
وانما الدنيا بلاغ وعن الرابع ان اراد به انتفى الاستقرار عدم حصول الاتفاق فهو باطل لان كلامنا في انه
لو حصل لكان حجة يفيد حصوله فهو المتنازع وعن الخامس من انه جمع بين الوصفين بغير دليل مع ظهور
الفرق فان قول النبي صلى الله عليه وسلم معرض النسخ وهو انما يكون قاطع فرفع القاطع بمثله على طريق النسخ جايز بخلاف
رفع حكم الاجماع القاطع بالاجتهاد وعن السادس ان الاجماع عندنا يشترط فيه قول المعصوم فلا يكون
عن اجتهاد فلا يجوز الرجوع عنه ايضا لان كل واحد وان ذهب الى الحكم عن الاجتهاد والظن لكن بعد اتفاقهم
على الحكم لا يجوز له الرجوع عنه بالاجتهاد لصيرورته بعد الاجماع قطعيا فلا يجوز الرجوع عنه بالظن بخلاف
الرجوع من الاجتهاد الظني بمثله وعن السابع قال بعضهم نعم يبطل قول المخالف بموته وينعقد الاجماع
بقول من بقي وقيل انما يبطل مذهبه فلا تنعقد اجماع بعده لان من بعده ليسوا كل الامة بالنسبة الى
هذه المسئلة التي خالف فيها الميت فان فتواه لا يبطل بموته وفيه نظر لانهم لو اجمعوا بعد موته على حكم
اخر لكان حجة لانهم كل المؤمنين وكل الامة وهو وصف حقيقي لا يعتبر بالنسبة الى فتوى او حكم فكذا في صورة
النزاع تذنيب ذهب كثير ممن لم يعتبر بالنسبة الى فتوى او حكم الى انقراض العصر في الاجماع القولي او
الى اعتباره في السكوتي لاحتمال رجوع سكوته الى التفكر في الحكم فاذا مات عرف ان سكوته كان عن رضا
وليس بشيء لان السكوت ان دل على الرجوع وجب ان يحصل ذلك قبل الموت والا لم يحصل بالموت لاحتمال موته
على ما كان عليه قبل موته البحث **السادس** في الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اختلف في ثبوت الاجماع بخبر

ابو جعفر

فاجازه جماعة من الشافعية لنا ان خبر الواحد دليل شرعي تثبت بها الاحكام وتخصيص به العمومات
ويقيد به المطلق فجاز ان يثبت به الاجماع كغيره من الاحكام ولان ظن العمل به حاصل فيجب دفعا
للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كغيره قياسا على السنة ولان
الكثر الناس ذهب الى ان اصل الاجماع ظني فتفاصيله اولى ولقوله نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
فيدخل فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنا ولان الظن موجب العمل بالقطع ادلى احتج
المخالف بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد ولان الاجماع المنقول احادا اصل من
اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول صلعم وذلك مما لم يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز
الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة وما عدا ذلك من الظواهر غير محتج بها في الاصول وان
احتج بها في الفروع والجواب كلام النبي صلعم اصل من اصول الدين وقد قبل فيه خبر الواحد وبالجملة فالمسألة
دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه من اشترط القطع منع من كون خبر الواحد
مفيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك في الاجماع المنقول على لسان الآحاد عنده حجة والظهور
في هذه المسألة للتعرض من الجانبين اما من جهة النافي فنقول لا نسلم ان نقل كل ظني موجب
واما من جهة المثبت بان نقول لا نسلم امتناع اثبات الاصول بالظواهر البحث التاسع في ان اجماع
العترة حجة اختلف الناس في ذلك فذهبت اليه الامامية والزيدية وانكره الباقون لنا وجوه
الاول ما ثبت من عصمة الامام الثاني قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا والخطا رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بوجوه احدها لفظة انما الدالة
على الحصر والتاكيد الثاني لام التوكيد في ليذهب الثالث الاتيان بلفظة الاذهاب الدالة على
الازالة بالكلية الرابع الاتيان بالماهية التي يستلزم نفيها نفي جميع الجزئيات الخامس الاتيان
بلفظ ان يذهب الدال على تحققه في كل حالة دون الاذهاب الصارف بعد تحقق الفعل فالفرق
بينهما فرق ما بين ان ينفعل والفعل السادس تقديم لفظ عنكم الدالة على شدة العناية السابع الاتيان
بما يدل عليهم لا باسمائهم تعظيما لهم الثامن النداء على وجه الاختصاص نحو نحن العرب اقرى الناس للضيف
التاسع تاكيد ذلك بلفظ التطهير الدالة على التنزيه عن كل دنس العاشر تاكيد التطهير بالمصدر لا يعترض
بحمله على الزوجات لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن والجواب من وجوه الاول لو كان كذلك لقال
عنكن ويطهركن كما تقدم الثاني ان اهل البيت هم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم للاجماع على انه لما
نزلت هذه الآية لف رسول الله صلعم وقال هؤلاء اهل بيتي الثالث لما قالت ام سلمة الست من اهل البيت

فقال لها

فقال لها انك على خير ولم يجعلها منهم ولو كان الخطاب راجعا الى الزوجات لدخلت فيهن والاجابة بنعم
الرابع لفظة انما للحصر فهي دالة على انه تعالى ما اراد ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز
لانه تعالى اراد زوال الرجس عن الكل فاذا تعذر حمله على ظاهره وجب حمله على زوال الرجس عنهم لان ذكر
السبب لارادة المسبب جائز وزوال الرجس هو العصمة فهي دالة على عصمة اهل البيت عم وكل من
قال ذلك حصر المراد في علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام فلو حمل على غيرهم لزم خرق الاجماع
الخامس مراد الله تعالى واجب الوقوع مطلقا عندهم وعندنا في افعاله فيكون وقوع الرجس عنهم محالا وهو
انما يثبت في حق المعصومين لا الزوجات لوقوع الذنب منهن اعترض على الاول بان الآخر يمنع
قصر الخطاب عليهم لان دخولهن فيه وعلى الثاني ما روي عن ام سلمة انها قالت قلت يا رسول الله
الست من اهل البيت فقال لي ان شاء الله تعالى ولان اهل البيت حقيقة فيهن لغة فتخصيصه بغيرهن خلاف
الاصل وعلى الرابع بمنع دلالة الآية على ازالة كل رجس لان المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم والجواب
عن الاول ان الخطاب المتناول للمذكورين حقيقة لا يندرج فيه المؤنث الا بدليل ولم يوجد وقد سبق
في باب العموم ولان دخولهن في الخطاب ممتنع لعدم العصمة في حقهن وعن الثاني ان الرواية ما قلناه
وهو قوله صلعم انك على خير ويمنع كون اهل البيت حقيقة فيهن خلاف الاصل يصار اليه عند تعذر الاصل
وقد بينا امتناعه وعن الثالث بما تقدم من ان النفي الماهية من حيث هي هي اذا اللام للعموم فالمطلوب
او للعهد ولا سبق لا لذكر الرجس او لتعريف الماهية والطبيعة وانما يتحقق نفيها عند نفي كل الجزئيات
الرابع قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل اجر الارسال الذي ما يستحق به الثواب
الدائم مودة اولي القربى فيكون واجبة وانما يجب مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء منهم يجب اجتنابهم
وترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الخامس
تواتر النقل عنه صلعم انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابعدي كتاب الله
وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا على الحوض حصر التمسك بهما اعترض بانه
خبر واحد والامامية يمنع من العمل به ولانه لا يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولم قلتم ان
قول العترة وحدها حجة والجواب ان الامة اتفقت على قبوله ونقله بعضهم للاستدلال على صحة اجماعهم
وبعضهم للاستدلال به على فضيلتهم ولا يتوقف كون قول العترة حجة على مضافة الكتاب كالعكس
السادس اهل البيت مهبط الوحي والنبي صلعم فيهم ومنهم فالخطاء عنهم ابعد ولا ينتقض بالزوجات لعلة
ما لاستيهن او عدم تميزهم واعتبارهم في الاحكام الشرعية احتج المخالف بان عليا عم قد خالف الصحابة

في كثير من المسائل ولم يقل احد ممن خالفه ان قولي حجة فلا يخالف فيه والجواب انه عم عرف انه لم يتبعه وان
لم يخالفه البحث الثامن في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين في الاصول من المسلمين اختلف
الناس في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل اصول الفقه فقيل بانعقاده وهو الحق
عندنا لاستحالة ان يكون قول الامام خارجا عن الجميع فرضا ولا يجوز ان يكون الامام هو ذلك المبتدع
فتعين ان يكون من الباقين وقوله حجة واما الجمهور فاختلفوا وتقريره انه ان لم يكفر ببدعته فقد
اختلفوا فيه فقيل لا ينعقد في موافقته لانه من المؤمنين ومن الامة فيكون من عداه بعض المؤمنين
فلا يكون قوله حجة غايته انه يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهليته في الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به
عن اجتهاده الصدق كاخبار غيره من المجتهدين لا يقال الفاسق لا يقبل فيجري مجرى الكافر والصبي لانا
نقول انما لم يقبل قوله اجتهاده فيما يخبر به اذا لم يدل على صدقه وكان عالما بفسقه بخلاف الصبي لعدم
اهليته وقيل ينعقد دونه كما قلناه لفسقه ولا يعذر الفاسق بجهله كالكافر لا يعذر بجهله وقيل الاجماع لا ينعقد
عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة من عداه ولا يجوز ذلك لغيره وان كفر ببدعته لم يعتبر قوله الانعقاد بالاجماع
لعدم دخوله في الامة المشهود لهم بالعصمة وفيه نظر لان الامة من شهد بالرسالة او من بعث النبي صلعم اليه
على اختلاف التفسير وهو منهم والشهادة بالعصمة بالجميع لا لكل واحد عندهم وعلى تقدير انعقاد الاجماع
بدونه لا اعتبار بجهله وبكفره فلو خالف في مسئلة فروعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته
فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامة قبل اسلامه كما لو اسلم ثم خالف ان شرط الاجماع
انقراض عصر المجمعين ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر فهو
معذور ان لم يعلم ببدعته ولو يواخذ بالمخالفة كعمل الحاكم بشهادة الزور مع جهله وان علم بدعته
وخالف الاجماع بجهله ان تلك البدعة يكفره لم يعذر لتقصيره عن البحث والسؤال من علماء الاصول
العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بدليله لا بالتقليد ان كان من اهل الاجتهاد
والا قلدهم ان سوغناه في الاصول واعلم انه لا يجوز لنا التمسك على كفرهم في تلك المسائل ولو اثبتنا
كفرهم فيها باجماعنا وحدنا دار اما قول الفسقة من اهل القبلة فانه معتبر في الاجماع عند اكثر المخالفين
لانها لا يزيل اسم الايمان فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين وليس معتبرا عند الباقين
لخروجهم عن اسم الايمان بالمعصية وكذا عند الامامية للعلم بدخول الامام في غيرهم الفصل الثالث
فيما ادخل في الاجماع وليس منه وفيه مباحث الاول في الاجماع السكوتي اذا قال بعض اهل العصر قولا و
كان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا ولم ينكروا فيه اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي وجماعة من الفقهاء

وداود الظاهري

وداود الظاهري والسيد المرتضى وجماعة من الحنفية وابو عبد الله البصري انه ليس باجماع وهو الحق
وقال ابو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء وبعض الشافعية انه اجماع وحجة لكن من هولاء من شرط
عدم في ذلك انقراض العصر كالجبائي وقال ابو هشم وجماعة من الفقهاء ليس باجماع لكنه حجة
وقال ابو علي ابن ابي هريرة وان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان
اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها غير الرضا الاول ان يكون في باطنه ما يمنعه من اظهار القول
وقد يظهر عليه قراين السخط الثاني بما رواه قولا سايغا ادى اجتهاده اليه وان لم يوافقه الثالث
ان يعتقد اصحابه كل مجتهد فلا يرى وجوب الانكار الرابع ربما اخر الانكار لوجود مكنه ورأى المبادرة
مفسدة فسكت الخامس ربما اعتقد عدم قبول القول منه انكاره وعدم الالتفات اليه فيلحقه ذل وانكسار
ونقص من غير فائدة السادس ربما هاب القايل وحيي وقوع فيه بسبب الانكار عليه كما نقل ان ابن عباس
وافق في مسئلة العول واظهر الانكار عليه بعده وقال هبته وكان مهيبا السابع ربما كان في مهلة النظر فلم
يسع المسارعة الى الانكار لجواز كونه صوابا الثامن ربما ظن ان غيره انكر فقام مقامه في حد الواجب
وان كان قد غلط فيه التاسع ربما اعتقد ترك الانكار صغيرة فلم ينكره واقدم على فعلها العاشر
ربما اعتقد كون الفتوى من الصغاير فسكت عن انكارها ومع هذه الاحتمالات لم يبق الدلالة
على الرضا قطعا ولا ظنا قال الشافعي ونعم ما قال لا ينسب الى ساكت قول اعترض بان هذه
الاحتمالات وان كانت منقدحة عقلا فهي خلاف الظاهر من ارباب الدين لبعد عدم الاجتهاد
في الواقعة من الخلق الكثير لما فيه من اهمال حكم الله فيما حدث مع وجوبه عليهم وبعد عدم مادية
الاجتهاد الى شيء من الاحكام لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى دلايل وامارات يدل عليه والظاهر
ممن له اهلية الاجتهاد وانما هو الاطلاع عليها والظفر بها واحتمال تأخر الانكار للتروي والتفكر
محال عادة في حق الجميع خصوصا مع مضي ازمنة كثيرة من غير نكير واحتمال السكوت عنه لكونه مجتهدا
لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ماخذه كمناظرة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم
لتحقيق الحق كما في مسئلة الجد والاخوة والعول وقوله انت علي حرام وغيرها واحتمال التقية بعيد لانه
انما يكون فيما يحتمل المخالفة ظاهرا وليس كذلك لان مباحث المجتهدين غير مستلزم له لان الغالب اهل
الدين وارباب فلا يخاف المباحث لهم مع ان ذلك قد وقع من غير خوف كما انكر علي عم على عمر
في عزمه على اعادة الجلد على احد الشهود المعتبرة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك ورده معاذ عليه في عزمه
على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك عليها في بطنها سبيلا حتى قال عمر

لولا معاذ لهلك عمر وردت المرأة على عمر لما نهى عن المغالات في مهور النساء بقولها اتعطينا الله
بقوله تعالى وان آتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا وتمنعنا عمر حتى قال عمر امرأة خاصمت عمر
فخصمته وفيه نظر لان كثيرا من الاحكام خفيت عنهم ولم يجب عليهم البحث عنها لعدم وقوعها وعدم
الحاجة اليه والدليل قد لا يصار اليه لدقائقه او لقصور الناظر فلا يجب اذا الاجتهاد الى الاحاطة
وقول ابن عباس بعد تركت احتمال الخوف واحتمال السكوت لكونه مجتهدا لا يمنع من مباحثته و
مناظرته لاعتقاده اصابة كل مجتهد احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا تفكروا في مسئلة
مدة طويلة فاذا اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول اظهروه اذا لم يكن هناك تقية ولو كانت
لظهرت واشتهرت فيما بين الناس ولما لم يظهر بسبب التقية ولا الخلاف علمنا حصول الموافقة والجواب
ما تقدم من الاحتمالات احتج ابو هاشم بان الناس يحتجون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يرد
له مخالف فيكون اجماعا والجواب المنع من الاجماع على ذلك واحتج ابن ابي هريرة بان القول اذا كان
من حاكم لم يدل السكوت على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجالس الحكام ويشاهدهم يحكمون بخلاف
ما يعتقده فلا ينكر عليهم وان كان من غيره كان اجماعا وهو ضعيف لان عدم الانكار انما يكون بعد استقرار
المذاهب فاما حال الطلب فالخصم لا يسلم جواز السكوت الا عن دليل سواء كان مع الحاكم او مع غيره البحث
الثالث في قول الصحابي اذا لم يعرف له مخالف اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة او بعض اهل
الحل والعقد في اي عصر كان قولا وينتشر بين اهل عصره لكنه لم يعرف له مخالف هل يكون اجماعا ام لا
الحق انه ليس كذلك وعليه الاكثر لانه انما يتخيل كونه اجماعا من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا عن
الانكار كما تقدم فاما اذا لم يعلموا استغنوا رضاهم به او سخطهم ومع يحتمل ان لا يكون لهم في تلك
المسئلة قول لعدم خطورها ببالهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون موافقا للمنقول الينا
وان يكون مخالفا فلا يتحقق الاجماع البحث الثالث في استدلال اهل العصر بدليل او مصيرهم
الى تاويل اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكر تاويل واستدل اهل العصر الثاني بدليل اخر وذكروا تاويلا
فقد اتفقوا على انه لا يجوز ابطال الثاني عن المتقدم والا لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وهو بط اما
التاويل الجديد فان لزم من ثبوته القدح في التاويل المتقدم لم يصح كما لو فسروا المشترك باحد معنييه ثم
جاء قوم فسروه بالاخر لان المشترك لا يجوز ارادة معنييه منه بصحة هذا التاويل يقتضي فساد المتقدم
او يقال انه تكلم باللفظ مرتين وهو بط لانعقاد الاجماع على ضده وان لم يلزم من صحة التاويل
الجديد فساد المتقدم فان كان اهل العصر الاول قد نصوا على ابطال الجديد من التاويل والدليل لم يجز احداثه

لما يلزم

لما يلزم من تخطئة الامة عما اجمعوا عليه وان نصوا على صحته جاز احداثه قطعا اذ لا تخطئة فيه وان سكتوا
عن الامرين فقد ذهب الجمهور الى جوازه وهو الحق وقال اخرون بالمنع لنا ان الناس في كل وقت يستخرجون
ادلة ويتناولون تاويلات متجددة من غير انكار احد فكان اجماعا احتج المخالف بوجوه احدها الدليل
الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فلا يكون حراما لقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الثاني قوله تعالى كنتم خير امة
خطاب مع الحاضرين فلا يتناول ما عدا العصر الاول وقوله تأمرون بالمعروف يقتضي كونهم امرين بكل
معروف وكل ما لم يامروا به لم يذكروه لم يكن معروفا فيكون منكرا الثالث لو كان الدليل الثاني او التاويل
الجديد صحيحا لما خفي ذهول الصحابة عنه مع تقدمهم في العلم والجواب عن الاول قوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين خرج مخرج الذم فختص من اتبع ما نفاه المؤمنون وما لم يتعرض له المؤمنون يبقى اثبات لا نفيا
فيه انه متبع لغير سبيل المؤمنين والحاصل ان الذم على ترك العمل بما اتفقوا عليه من نفي او اثبات والمحدث
للدليل الثاني والتاويل غير تارك لدليل اهل العصر الاول ولا تاويلهم بل غايته ضم دليل الى اخر وتاويل
الى اخر ولم يرتكبوا ما نهوا عنه اذ التقدير انهم لم ينهوا عن الدليل الثاني والا لم الحكم بفساده الدليل لم يكن
سبيلا للمؤمنين فوجب كونه باطلا وعن الثاني المعارضة بقوله وينهون عن المنكر يقتضي نهيهم عن كل
منكر فلما لم ينهوا عن الدليل الثاني والتاويل الثاني لم يكن منكرا وعن الثالث انهم اكتفوا بالدليل الواحد
او التاويل الواحد عن غيره فلم يطلبوا الزيادة البحث الرابع في ان الاجماع المدينة ليس بحجة هذا هو
المشهور عند الناس كافة ما عدا مالكا فانه قال اجماع اهل المدينة حجة واختلف اصحابه فقال بعضهم انه
اراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته و
قال بعضهم انه اراد ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد ان اتباع اجماعهم اولى
مخالفته وقال بعضهم اراد بذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا وجوه احدها انهم بعض المؤمنين وبعض الامة
وادلة الاجماع وردت بلفظ المؤمنين وبلفظ الامة في غيرها وهما غير مختصين ببلد دون اخر
بل عامة في الجميع فوجب اعتباره الثاني الامكنة غير مؤثرة في ترجيح الاقوال بالضرورة ولا يصير بالتلبس
بصواب صوابا ولا بالعكس الثالث انه يؤدي الى المحال وهو ان سكن المدينة كان قوله حجة واذا خرج
لا يكون حجة ومتى ثبت قوله حجة في مكان حجة كان حجة في كل مكان النبي اعترض على الاول بان تلك الادلة
لا يمنع كون اجماع اهل المدينة حجة لجواز اثباته بدليل منفصل وعلى الثاني يجوز اختصاص اهل بلدة معينة بالعصمة
كما انه لا استبعاد في تخصيص اهل زمان معين به وعلى الثالث انه قياس طردي في مقابلة النص فيكون
باطلا وليس بجيد لان ادلة الاجماع لا يتناول اهل المدينة خاصة مع اصالة عدم كون اجماعهم حجة فيبقى الباقي

سالما عن معارضة الادلة وفرق عصمة اهل زمان وعصمة اهل بلد لان الامكنة متساوية ولو نفي اهل المدينة
عن بلدهم لم يتغير وصفهم بخلاف الازمان على انا نقول عصمة هذه الامة لا باعتبار الزمان بل بحصول التبيين
منهم والنص مدفوع الظاهر بالاجماع فيجب التاويل بعد تسليمه ولم يحتج فيه بالقياس بل بامر قطعي هو خروج
المكلف عن وصف الطاعة عند انتقاله من مكانه وهو غير معقول احتج مالك بقوله ان المدينة لتنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فيكون منفيا عنهم وبنسبه علمهم بروايتهم ولان العادة تقتضي
بان مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد ولا يجمعون الا عن راجح لا يقال يجوز ان يكون
تمسك غيرهم ارجح ولم يطلع عليه بعضهم لانا نقول العادة يقتضي باطلاع الاكثر والاكثر كالكل والجواب
الخبر متروك الظاهر بالاجماع لانه يقتضي ان كل خارج عنها فانه من الخبث الذي ينفيه المدينة وهو باطل
قطعا لانه قد خرج عنها اكابر الصحابة حتى عد الخارج منها الى العراق ثلثمائة وسبعون وفيهم علي ع وعبد الله بن
عباس ويخلف الادون كابي هريرة واضرابه واعترض بان الخبر يقتضي ان كل خبث فان المدينة
تخرجه ولا يقتضي ان كل خارج عن المدينة فهو خبث سلمنا لكنه خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العمليات
سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد من خرج عنها لكراهية المقام بها لان المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار
الرسول ص وجوار مسجده مع ما ورد من الينا اهل المقام وكراهة المقام بها ضعيف في الدين فيكون
خبثا سلمناه لكن صيغة العموم سلمناه لكن يجوز ان يكون القول مختصا بزمانه والمراد الخبث
والكفار وتشبيه العمل بالرواية تمثيل لا دليل مع قيام الفرق وهو ان الرواية يرجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد
والفايدة غير مختصة بالمدينة بل كل بلد يجتمعوا فيها فان كان ذلك دليلا جاز ان يفتقر في الاجماع على قول
كل بلد وهو ممنوع واعلم ان الغزالي نقل عن مالك ان الحجة في اجماع اهل المدينة خاصة فقال قوم المعتبر
اجماع الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة وعللوا بان هذه المواضع جمعت اهل الحل والعقد
وهو ممنوع فان المجتهدين لم يزالوا منتشرين في البلاد المتباعدة ولا ينعقد الاجماع بدون اتفاقهم
البحث الخامس في ان اجماع الخلفاء الاربع حكى ابو بكر الرازي عن القاضي ابي خازم من الحنفية انه كان
يقول اجماع الخلفاء الاربع حجة ولاجل هذا لم نعتد بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام
وحكم برد اموالهم حصلت في بيت المال المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه
وكتب به الى الافاق وهو قول احمد في رواية واحتج بقوله ص عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وقال الاكثر انها ليس حجة وعارض الحديث بقوله ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم مع ان قول كل واحد ليس بحجة على انه عام في كل الخلفاء الراشدين فلا ينحصر في الاربعة اما الشيعة

فان عليا لما

فان عليا لم كان احد الاربعة وهو معصوم كان قوله حجة تذنيب قال قوم اجماع الشخص حجة لقوله ص اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولما لم يكن الاقتدا بهما حالة الاختلاف وجب ذلك حال اتفاقهما ويعارض
بما تقدم البحث السادس في اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين اختلف الناس في اجماع
الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين واكثر الجمهور على انه ليس بحجة خلافا للبعض وعند الامامية
انه حجة لان من الصحابة المعصوم فيكون قولهم له حجة وان خالف التابعي ثم اختلف القائلون بانه
لا يعتد باجماعهم مع مخالفته فمنهم لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد
اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لم يعتد
بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة واحمد في احد الروايتين عنه
ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حال اجماعهم
او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب اخرون الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين
واحمد في رواية احتج الجمهور بانه لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه روي
ابن عمر سئل عن فريضة فقال سئلوا سعيد ابن جبير فانه اعلم بها وكان انس يسأل عن شيء فيقول سئلوا
مولانا الحسن ع فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل عن ابن عباس عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق
ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه ع وقال ابو سلمة ابن عبد الرحمن ابن عوف مذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان يضع حملها وقال
ابو هريرة انا مع ابن اخي فخرج ابن عباس لابن سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقايع وقد كان
مشهورا عندهم ان الصحابة سوغت للتابعين المعارض منهم الاجتهاد معهم في الوقايع الحادثة في عصرهم كسعيد
ابن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري وابي وايل والشعبي وسعيد ابن جبير وغيرهم ولو كان قول التابعي
باطلا لما رضي الصحابة بتجويزه والرجوع اليه والاعتراض ان الاجتهاد انما سوغ للتابعين عند اختلاف الصحابة
ولا يلزم من الاعتداد بقوله عند الاختلاف الاعتداد عند الاتفاق وانهم الصحابة مع التابعين المجتهدين بعض
الامة وبعض المؤمنين فلا يتناولهم الادلة احتج الاخرون بوجوه احدها قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ
يبايعونك تحت الشجرة والراضي عنهم لو لم يقع منهم معصية والقول الباطل معصية فيكون قولهم المؤمنين حجة
الثاني قوله ص عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم وهو يدل على ان التابعي اذا خالفه لم يكن محقا الثالث انكرت
العايشة من ابي سلمة عبد الرحمن ابن عوف مجازاته للصحابة وكلامه فيما بينهم وخلافه على ابن عباس في عدة المتوفى عنها

زوجها وهي حاملة وزجرته عن ذلك وثالث زوجهم بيعها مع الربكة الرابع الصحابة لهم مزية الصحبة على غيرهم
فقولهم اقرب الى الحق من غيرهم والجواب عن الاول انها الرضوان وليسوا مختصين بالاجماع اجماعا وعن الثاني
انها يدل على فضيلتهم اما على اختصاصهم لقبول قولهم دون غيرهم من المجتهدين فلا وعن الثالث ان فعل
عايشة ليست حجة ويحتمل انها انكرت عليه لانه خالف بعد الاجماع او في مسئلة قطعية او انه لم يكن حينئذ من
المجتهدين او اساء الادب في المناظرة البحث السابع في ان اجماع الاكثر ليس بحجة اجماع الاكثر ليس بحجة عند الاكثر فلو خالف
واحد او اثنان لم يتم الاجماع وقال محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة واحمد بن حنبل
في رواية انه ينعقد اجماع الاكثر ولا عبرة بمخالفة الاقل وقال قوم ان عدد الاقل ان يبلغ عدد التواتر لم ينعقد
الاجماع مع مخالفته والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه
معتدا به كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وان انكرت الجماعة عليه كخلافه في تحريم ربا الفضل لم يعتد به ومنهم
من قال ان قول الاكثرين يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى فان جاز خلافه وعند
الامامية ان عرف باسمه ونسبه انعقد الاجماع دونه لدخول المعصوم في الاكثر وان لم يعرف لم ينعقد لجواز
ان يكون المخالف هو الامام واما الجمهور فاستدلوا بان جميع الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكوة
وخالفهم ابو بكر وحده ولم يقل احد انه غير معتد بخلافه بل رجعوا اليه لما ناظروه وكذا ابن عباس وابن مسعود
خالفا الصحابة في مسائل الفرايض وخلافهما باق الى الآن وايضا الجماعة مع مخالفة الواحد بعض الامة وبعض
المؤمنين فلا يندرج حكمهم تحت الادلة الاجماع وايضا اذا خالف واحد كان الحكم مختلفا فيه وقال الله تعالى
وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وايضا لم ينعقد الاجماع مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه
فيلزم ترك ما علم بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك ممتنع في حق المجتهد وان لم ينعقد عليه لم يكن الاجماع
حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد اعترض عليه بانا ان قلنا انعقاد
اجماع الاكثر دون الاقل حجة قاطعة فالقول رجوع المجتهد الواجب اليه واجب فان كان خلاف ما ادى اجتهاده
لوجوب الرجوع عن الاجتهاد والى الدليل القاطع كما لو اجمع اهل العصر على حكم ثم جاء مجتهد اداه اجتهاده بعدم
الى مخالفتهم لم يجز له العمل باجتهاده بل وجب عليه الرجوع اليهم احتج المخالف بوجوه الاول لفظ المؤمنين
والامة يتناول الاكثر اذا كان الاقل نادرا كالواحد والاثنين كشعر فارسي فيه عن قليلة وكثور اسود فيه شعرات
بيض وكالزنجي يقال له اسود مع بياض حدقته واسنانه الثاني قال عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وقال عم الشيطان
مع الواحد وهو يدل على تخطئة الواحد المنفرد ووجوب اتباع الاكثر ولا معنى بكونه حجة سوى هذا الثالث الاجماع
حجة على المخالف وان يوجد في العصر مخالف لم يتحقق هذا المعنى الرابع انكار الصحابة على ابن عباس خلافه

للباقين في الصرف ولو لم يكن انفراده خطاء لما ساغ الانكار الخامس اعتمدوا في الامامة لابي بكر بالاجماع الا
مع مخالفة سعد بن ابي عبادة وعلي عم وجماعة كثيرة السادس كثرة العدد مرجح في رواية الاخبار وكذا في
اقوال المجتهدين السابع تطرق الكذب الى الواحد والاثنين محتمل دون تطرقه الى الجمع العظيم للعادة
فاذا اخبر الجمع العظيم عن انفسهم بانهم مؤمنون لم يحتمل الكذب بخلاف ما لو اخبر الواحد والاثنين عن انفسهم
بايمانهم فتكون ما اتفق عليه الكل الا الواحد والاثنين سبيل المؤمنين قطعا فيكون حجة الثامن لو اعتبر
خلاف الواحد والاثنين لم ينعقد الاجماع اليه لعدم ادعاء اتفاق الكل بحيث لا يشذ واحد على الحكم التاسع
خبر الواحد بامر لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم التواتر افادة فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع
والجواب عن الاول ان يتناول الكل للاكثر على سبيل المجاز والاصل عدمه وعن الثاني السواد الاعظم كل
الامة لان ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لدخل فيه النصف اذا اراد النصف بواحد وفيه نظر
لان كون الكل اعظم من كل ما عداه لا يخرج ما عداه عن كونه اعظم بالنسبة الى ما دونه وقوله الشيطان مع الواحد
لا يريد مع كل واحد بخروج الرسول عم والمعصومين منه ولان المراد به الحث على طلب الصاحب في الطريق
ولهذا قال وهو عن الاثنين ابعد والثلثة ركب وعن الثالث المخالف لا يجب ان يكون فيه مخالف شاذ
وعن الرابع ان انكارهم على ابن عباس لم يكن لاجماعهم بل لمخالفته ما رووه له من الاحاديث كخبر ابي سعيد
وعن الخامس ان الامامة عند الجمهور لا يشترط فيها الاجماع بل التبعية كافية وعن السادس الاجماع ليس
كالرواية والا لقبل قول الواحد والاثنين كما يقبل روايته وعن السابع ذلك الجمع وان كانوا مؤمنين
لكن كل المؤمنين فلم يجب الحكم بقولهم وايضا فيه نظر فان كل واحد يخبر عن ايمانه ولا معرفة له بايمان غيره
ولا فرق بين العدد الكثير في ذلك والقليل وعن الثامن انا نفرض اجماع الكل ونحكم بانه حجة فان حصل
فذاك والا كان غير المفروض وعن التاسع ان خبر العدد الكثيرة انما يفيد العلم لو اخبروا عن محسوس لا عن اجتهاد
ولو كان قول كل واحد من افاد خبر العلم اجماعا لوجب ان يكون قول اهل كل بلد مع مخالفة البلد الاخر لهم
اجماعا لافادة العلم وليس كذلك تذنيب اذا لم يحصل في الاجماع قول من هو متمكن من الاجتهاد وان لم يكن
مشهورا لم يكن حجة لان غيره بعض المؤمنين فلا يندرج تحت الادلة الفصل الرابع في مدرك الاجماع
وفيه مباحث الاول في انه لا يجوز الاجماع الا عن مستند اتفق الناس الا من شذ على انه لا يقع الاجماع
الا عن ماخذ ومستند لوجوب الاجماع وقال شاذ يجوز انعقاده على سبيل البخت ويقع عن توفيق لا توقيف
بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير دليل لنا وجوه احدها القول في الدين بغير دلالة او امارة خطاء
فلو اتفقوا عليه لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وهو يقدح فيه وفيه نظر لان المراد من الخطاء ان كان هو مخالفة

ما اتفقوا الحكم به فهو ممنوع لجواز ان يكون هو الحكم الذى اوجبه ارتفعكم وان كان عبارة عن ان قالوا من غير
دليل حرام فهو المتنازع على ان القول انما يكون حراما لو لم يجمعوا عليه اما مع الاجماع او بدونه ع م فلا الثاني
مع فقد الدليل لا يجب الوصول الى الحق اعترض بانه متى لا يلزم الوصول مع الاجماع او بدونه ع م فجاز ان يوفقهم الله
للصواب اذا اجمعوا لاستحالة اجماعهم على الخطا وفيه نظر فان السهو اذا لم يكن الى الحق بالنسبة الى كل واحد لم يكن
بالنسبة الى المجموع اذا لم يتجدد دليل باعتبار الاجماع ويجوز ان يوفقهم الله للصواب لا يكفي في كونه حجة كما
في الواحد فانه يجوز ان يوفقه الله للصواب الثالث الصحابة ليسوا كل من النبي صلعم وكان لا يقول الا عن وحي
فالامة اولى ان لا يحكم في دين الله الا بدليل اعترض بالفرق لان الدليل اذا دل على امتناع الخطاء من الرسول صلعم
فيما يقول وكذا الامة فلو قال الرسول صلعم قولا وحكم من غير دليل لكان حقا لاستحالة الخطاء عليه غير انه يمتنع منه الحكم
والقول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطاء
عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا وفيه نظر لان القول من غير دليل خطاء في نفس
الامر فلا يجوز صدوره من النبي صلعم بل لما دل الدليل على عصمته دل على ان قوله عن دليل الرابع لو جاز ان يحكموا من غير
مستند لجاز لكل واحد فانهم انما يجمعون على الحكم بان يقول لكل واحد منهم به لو جاز ذلك للاحاد لم يكن للجميع مزية
في ذلك على الاحاد اعترض بان المزية من حيث ان اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد وبان جواز ذلك للاحاد
مشروط بضم قول الباقي اليه لانه جائز من غيرهم ولا كذلك قول الجميع فانه جائز على الاطلاق وفيه نظر لان المستدل
نفى المزية في هذا الحكم لا في كونه حجة ويجوز ذلك لكل واحد بشرط انضمام قول الاخر اليه مستلزم للدور لان
ضم قول الاخر انما يجوز لو جاز له وهو مشروط بقول الاخر الخامس المقالة اذا لم يستند الى دليل لم يستند اليه
دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الاخذ به اعترض بانه ان اريد بعدم معرفة
الانتساب الى وضع الشرع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي فهو مسلم وهو المتنازع او انها لا يعلم كونها حجة
لعلم الشرع فهو نفس النزاع السادس لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في قول
المجمعين معنى وهو محال لان الاجماع على اشتراطها اعترض بان الاجتهاد مشروط لاصالة الاجماع اما عنده فهو
المتنازع احتج المخالف بوجهين الاول لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل لكان الدليل هو الحجة فينتفي فائدة
الاجماع الثاني الاجماع لا عن مستند واقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام والجواب عن الاجتهاد والجواب
عن الاول انه يقتضي ان يصدر الاجماع عن مستند وانتم لا تقولون لان فائدته تحريم المخالفة وتقديمه على غيره
من الادلة ولا ينتقض بقول النبي صلعم بانه حجة مع انه لا يقول الا عن دليل وهو ما يوحى اليه وعن الثالث بمنع
الاجماع في تلك الصور من غير دليل بل جاز ولم ينقل استغناء بالاجماع عنه البحث الثاني في انه لا يقع الاجماع الا

عن دليل القائلون باشتراط المستند في الاجماع اختلفوا فقال الامامية وداود وابن جرير الطبري الى انه لا يقع
الاجماع الا عن دليل ولا يصح امارة كالقياس واجتهاد وجوزه الاكثر لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا
والمثبتون اختلفوا فقال بعضهم انه يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثر منهم وقال الاخرون لا يحرم مخالفته
وقال قوم الامارة ان كانت خاصة جاز والا فلا لنا وجوه الاول قول المعصوم شرط في الاجماع وهو لا يقول
الا عن دليل قطعي الثاني يمتنع اتفاق الخلق على كثرتهم وتباعد الاماكن والبقاع في لحظة واحدة على القول الا
مع اختلاف دواعيهم وخفاء الامارة واختلافهم في الزكوة والشلاقة كما يمتنع اتفاقهم في ساعة واحدة على ماكول
واحد او المتكلم بلفظة واحدة بخلاف اتفاقهم على القول بالدليل والشبهة لقوة الدلالة وجريان الشبهة مجراها
عند من صار اليها وبخلاف اجماع الخلق الكثير في عياد لتوفر الدواعي اليه الثالث لا يخلو زمان من الازمنة ولا
وقت من الاوقات من مجتهدين يمنعون من العمل بالقياس والرأي فلا يوافق في الحكم به فلا ينعقد الاجماع
فانه لا يتصور الاجماع عن قياس واصل القياس مختلف فيه الرابع لو جاز ذلك تنافت الاحكام
لان الحكم الصادر عن الاجتهاد لا يفسق مخالفه ويجوز مخالفته والحكم المجمع عليه بالعكس فلو صدر
الاجماع عن الاجتهاد لاجتمع النقيضان الخامس الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم عن
الخطاء والقياس فرع وعرضة للخطاء ويمتنع الاسناد الاصل المعصوم عن الخطاء الى الفرع الجائز
عليه الغلط وكيف يجوز اجماع الامة على ما يجوز فيه الخطاء وهو الاجتهاد اعترض على الثاني بالبعض
باتفاق الشافعية على الشافعي والحنفية على قول ابي حنيفة وليس بجيد لانهم ليسوا كل الامة فجاز
الخطاء عليهم بخلاف الجميع وعلى الثالث بان الخلاف في صحة القياس حادث لانه يجوز ان يستند
الامارة بالدلالة فيثبت الحكم بالامارة على اعتقاد انه اثبته بالدلالة ولا تعارضه بالعموم وخبر الواحد
بانه يجوز صدور الاجماع عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وليس بجيد لان انكار القياس قد وقع اكابر
الصحابة على ما يأتي واشتباه المعلوم بالمظنون لا يصدر عن مجتهدين وشك العموم وخبر الواحد
يمنع الاجماع بهما وعلى الرابع ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد مشروطة بان لا يصير المسئلة
اجماعية فاذا صارت زال الشرط فزالت تلك الاحكام وليس بجيد لان كل واحد منهم كما قال
بالحكم قال بجواز مخالفته وكما صار الحكم مجمعا عليه باعتبار موافقة كل واحد منهم له كذا صار جواز
المخالفة مجمعا عليه احتج المخالف بالوقوع فان عمر شاور الصحابة في حد الشارب فقال علي عم انه اذا
سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون وقال عبد الرحمن بن عوف هذا حد واقل الحد
ثمانون لا يقال لعلهم اجمعوا على ان الحد ثمانون لنص استغنوا به الاجماع عن نقله لانا نقول انه جائز

لو لم ينصوا على مصيرهم الى الاجتهاد ولان ابابكر اتبعوا امامته بالقياس على تقديمه في الصلوة ثم اجمعوا
عليها والجواب ان علماءهم باين علة الحكم وحكمته المقتضيه لثبوته لانه قياس وكيف وان كاره
للقياس معلوم بالضرورة من مذهبه ومذهب اولاده والقايل بحقالته لامامة ابي بكر لو كانت بالقياس
لم يتم لانه انكر القياس ولانه يمتنع قياس الاعظم على الادنى ويمتنع الاجماع عليها البحث الثالث
في الاجماع الموافق للخبر اذا اجتمعت الامة على حكم ووجد في الاخبار ما يدل عليه قال ابو عبدالله البصري
انه يدل على ان ذلك الاجماع لاجل الخبر وقال ابو الحسين البصري ان كان الخبر متواترا وكان نقيا
لا يحتاج الى البحث وتامل فالاجماع مستند اليه اذ لا يجوز مع تواتره ان لا ينقلوا عليه مع طلبهم
ما يدل على الحكم ولا يجوز مع ظهوره ان لا يدعوهم الى الحكم سواء ظهر منهم خبر قبله او القرآن احتاج الى البحث
والاستدلال لم يجب اسنادهم اليه لامكان استنادهم الى متواتر وهو احد ما اكتفى بالاجماع عن نقله
او استدل به بعضهم واستدل الباقي بخبر واحد او قياس وان كان احادا فان لم يتصل الينا ظهوره
فيهم جاز استناده اليه وان كان ظاهرا عندهم ولم ينقل ظهوره والى غيره او بعضهم لاجله وبعضهم لغيره
وان كان قد ظهر فان روى احادا جوزنا صدق الراوي وان يكون اجماعهم لاجله وجوزنا كذبه فلا نعلم
ان اجماعهم لاجله لكن صدق مظنون وان نقل ظهوره بالتواتر جاز ان يجمعوا لاجله ويقطع على
ذلك بان يقولوا اجمعنا لاجله او كنا متوقفين بل الحكم باجمعهم او كان بعضهم حكم بخلافه فلما سمعوه
قالوا به جاز ان يجمعوا لاجل غيره والاصل فيه ان اجتماع الدلايل الكثيرة على مدلول واحد جايز اذا ثبت
هذا فلو اجمعوا على مقتضى خبر الواحد لم يقطع على صدق الخبر لجواز ان يكون الصبي للحكم بما ظن
صدقهم من الاخبار سواء كانت صادقة او كاذبة ولا يلزم من كذب الخبر كذب الحكم الفصل الخامس
في المجمعين وفيه مباحث الاول انه لا يعتبر في الاجماع اتفاق الامة الى يوم القيمة اعلم ان الخطاء
جائز على هذه الامة الا المعصوم كغيرها من الامم فعند الجمهور الدلايل السمعية منعت منه في حق
هذه الامة وعند الامامية انه يجب في كل زمان وجود معصوم يكون قوله حقا والادلة السمعية
وردت بلفظين المؤمنين والامة ولفظ المؤمنين للاستغراق لانه جمع محلى باللام الجنسية
واما الامة فانه يتناول جميع الامة فيجب عندهم في الاجماع اعتبار قول كل المؤمنين وكل الامة
الا ما يخرج بالدليل وان اكتفى بالبعض لم يكن اثباته بهذه الادلة بل بادلة اخرى وهذه الادلة
كالا تدل عليه كذا لا يمنع منه ولا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول وقد سبق اكثر الادلة
واحتج اخرون على قبول اجماع العدد الكثير بانهم اجمعوا على القطع بتخطية المخالف والعادة يحتمل

اجماع

اجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه
بخلاف اجماع اليهود والفلاسفة لا يقال اثبات الاجماع بالاجماع او اثبات الاجماع بنص يتوقف
عليه لانا نقول الذي يثبت كون الاجماع مطلقا حجة انما هو ثبوت نص دال عليه وثبوت ذلك
النص مستفاد من وجود صورة من صور الاجماع مطلقا وهو الاجماع الثاني وانما كان هذا الاجماع
مفيدا لوجود النص للعادة على ما قلناه ووجود تلك الصورة اعني الاجماع الثاني ودلالتها على
ثبوت ذلك النص لا يتوقفان على كون الاجماع حجة فلا دور اما عدم توقف وجود تلك الصورة
عليه فلان وجدانها مستفاد من التواتر لا من كون الاجماع حجة واما عدم توقف دلالتها
مستفادة من العادة وهو مبني على عدم اشتراط عدم التواتر وسياتي اذا تقرر هذا فنقول
لا يشترط في الاجماع اتفاق امة الرسول صلعم الى يوم القيمة لان الدليل على الاجماع دليل الا
ستدلال به وذلك الاستدلال لا يصح بعد يوم القيمة اجماعا لانقطاع التكليف ولا قبله
لجواز حصول اخرين البحث الثاني في عدم اعتبار قول الكفار لا خلاف في انه لا اعتبار
بموافقة من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته لان الادلة السمعية الدالة على كون الاجماع حجة
وردت بلفظ المؤمنين وبلفظ الامة وكلاهما لا يندرج فيهما لانه ليس من المؤمنين والمفهوم
من لفظ في عرف شرعنا الدين قبلوا دين الرسول صلعم ولان الكافر لا يقبل قوله فلا يعتبر في اثبات
حجة شرعية ولا في ابطالها اذا عرفت هذا فاسباب الكفر ثلثة الاول اعتقاد ما هو كفر كانكار
الصانع وصفاته والنبوة الثاني اعتقاد ما يجب اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته و
تصديق رسوله ويلزمه انكار ذلك من حيث التناقض الثالث فعل ما ورد التوقيف انه
لا يصدر الا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم وجحود سورة من القران وتكذيب بعض
الرسل وانكار بعض الملايكة واستحلال ما عرف بالتواتر تحريمه وهذا البحث ظاهر عند الامامية
اذ المعتبر في الاجماع عندهم انما هو قول المعصوم البحث الثالث في قول العامي ذهب الاكثر
الى انه لا اعتبار بقول العامي في الاجماع وقال القاضي ابو بكر لا ينعقد الاجماع مع خلافه لنا وجوه
احدها قول العامي لا عن دليل ولا امارة في الدين فيكون خطاء فلو كان قول العلماء المخالف
خطاء لزم اجماع الكل على الخطاء وان تعددت الجهة الثاني العصمة من الخطاء لا يتصور الا
في حق من يتصور في حقه الاصابة والعامي لا يتصور في حقه ذلك لان القول في الدين بغير دليل
عن صواب قطعا الثالث اجمع الصحابة الخاصة والعامة على انه لا عبرة بقول العوام الرابع العامي

يلزمه تقليد العلماء بالاجماع ليس من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون لان الامة انما
كان قولها حجة اذا استند الى استدلال الخامس العامي يلزمه تقليد العلماء بالاجماع فلا يكون
مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه السادس قول العامي في الدين من غير دليل خطاء مقطوع
به والمقطوع بخطائه لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته السابع الامة انما عصمت عن الخطاء في استدلالها
لان اثبات الاحكام الشرعية من غير دليل خطاء والخطاء ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت العصمة
في حقه وفي الاول نظر لان تخطئة العالم في الحكم مغايرة لتخطئة العامي في القول بغير دليل وذلك يستلزم
تخطئة كل واحد لا فيما اتفقوا عليه فيكون بمنزلة الثالث اذ لم يرتفع اجماعا وانما هو محال عند الامامية
واعترض على الثاني باحتمال ان يكون العامي لا يتصور منه الاصابة لو انفرد بالحكم فالمانع من تصويبه
مع الجماعة بتقدير موافقته لهم محل الاهم ولا شك في ان العالم مصيب في موافقته للعلماء وعلى هذا جاز
ان يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة وفيه نظر لان قول العلماء ان كان حقا لم يعتبر موافقة العامي
فيه فاستحال جعلها شرطا في كونه حجة حقا وان كان خطاء لم يصر بموافقة العامي حقا فلا يكون شرطا
في كونه حجة وعلى الثالث بمنع اجماع الصحابة عليه وعلى الرابع انه وان كان لا بد في الاجماع من الاستدلال
لكون من اهل الاستدلال او مطلقا ممنوع وعلى هذا امكن ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين
شرطا في جعل الاجماع حجة وان لم يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان
والمجانين عدم اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت في قرب العلم في حق العامة الموجب للتكليف
وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف وفيه نظر فان الاجماع اذا توقف على الدليل وجب
الرجوع اليه سواء انضم اليه قول العامي او لا فان انضمام قول العامي اتفاق كطلوع الشمس معه كما لا يجوز جعل
طلوع الشمس شرطا فكذا انضمام قول العامي وعلى الخامس انه وان كان يجب على العامي الرجوع الى اقوال العلماء
فليس في ذلك ما يدل على ان اقوال العلماء وحدهم حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم لجواز ان يكون الا
حتجاج باقوالهم على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك شرطا في وجوب اتباع العامة
لهم فيما يفتون به وفيه نظر لان قول العامي ليس حجة لا بانفراده ولا مع انضمامه فالعبرة في قول العلماء خاصة
فلا يجوز ان يكون شرطا فيها اصلا وعلى السادس ان قول العامي في الدين من غير دليل وان كان خطاء لكن لا يمتنع
من كون موافقته للعلماء في اقوالهم شرطا في الاحتجاج بها على غيرهم وفيه نظر فان ما يعلم كونه خطاء لا يجوز جعله
شرطا في الحجة وعلى السابع ان العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من غير استدلال شرطا
في كون الاجماع حجة وقد تقدم الكلام عليه احتج المخالف بان ادلة الاجماع تقتضي وجوب متابعة الكل الذين من جملته

العامي

العامي ولا يمتنع ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجماعية من الخاصة والعامة فلا يكون العصمة الثابتة
للكل ثابتة للبعض لان الثابت للكل لا يجب كونها ثابتا للبعض والجواب ايجاب متابعة الكل لا يقتضي
ان لا يجب متابعة غيرهم ولان العامي في العلم يجري مجرى الصبي والمجنون وادلة الاجماع العصمة لوجوب الاتباع
يقتضي وجوب متابعة العلماء فوجب القول به البحث الرابع في اشتراط اجماع اهل كل فن باهله ذهب
المحققون من الجمهور الى ان المعتبر بالاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك الفن وان لم يكونوا مجتهدين
في غيره فمسائل الكلام يعتبر في اجماعها اتفاق المجتهدين في علم الكلام ومسائل الفقه يعتبر في اجماعها
اتفاق المجتهدين في علم الفقه ولا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالعكس بل كل مجتهد في فن من الفنون
يشترط اجماعه في ذلك الفن فالعالم بمسائل الفرايض خاصة يشترط موافقته في علم الفرايض لا النحو
ولا عبرة بالعامي الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد لان كل هؤلاء كالعوام فيما لا
يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا عبرة بقولهم اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام
فان خلافه معتبر عند المحققين لتمكنه من الاجتهاد والذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل خلافا
لقوم البحث الخامس في عدم اشتراط عدد التواتر اختلف الناس في ذلك فمن اخذ الاجماع من دليل العقل
واستحالة الخطاء بحكم العادة كالجويني فيلزم الاشتراط ومن اخذه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ومنهم
من لم يشترط وهو الاشهر لتناول الادلة المؤمنين الامة وان قلوا وانهم معصومون وان تلفوا
في العدة والعباد بالرد الى الواحد احتج المخالف بوجهين الاول اذا انقص عددهم لم يعلم ايمانهم بقولهم
فضلا عن غيره الثاني لو نقص عدد المسلمين والعباد باله من عدد التواتر ادى الى انقطاع التكليف
فان التكليف يدوم بدوام الحجة والحجة يقوم بخبر التواتر عن اعلام النبوة وعن وجود النبي صلعم وتحديه
بالنبوة والكفار لا يقولون بنشر اعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها والسلف مجمعون على دوام التكليف
الى يوم القيامة والجواب قد يعلم ان الواحد بالقرائن ويخلق علم ضروري فبناء على انه اثبت قول الكثير على ما تقدم
وعلى الثاني ان قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع
الحجة بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون
نافله مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة في الاجماع ومع ذلك لا نعد الجميع دون عدد التواتر فلا يلزم انقطاع
ذلك لامكان ان يديم الله تعهد ذلك باخبار المسلمين والكفار معهم وان لم يعترفوا بالنبوة لكن يخبرون بظهوره
ووجود معجزاته وان لم يعترفوا بكونه معجزا او يخبر العدد القليل المحتف بالقرائن المفيدة للعلم لقوله صلعم لا يزال
طائفة من امتي يقوم بالحق حتى يأتي امر الله تعالى اما الواحد فقد اختلف فيه فقال بعضهم ان قوله حجة متبعة

لانه اذا لم يوجد سواه صدق عليه اسم الامة لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة ومنهم من منع لان الاجماع مشعر بالاجتماع وانما يكون بين اثنين فصاعدا البحث **السادس** في عدم اشتراط كون المجمعين من الصحابة ذهب المحققون الى ان الاجماع لا يختص بالصحابة بل لو فرض في كل عصر كان حجة وخالف داود ومتابعوه من الظاهرية وقالوا ان الاجماع تابعين ومن بعدهم ليس بحجة وانما الحجة اجماع الصحابة خاصة لنا ادلة الاجماع من الكتاب والسنة والمعقول يتناول اهل كل عصر لان قولهم سبيل المؤمنين فيجب اتباعه ولانهم امة محمد صلعم فيدخل تحت قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كنتم خير امة ولان العادة تحيل اجتماع الخلق العظيم على الكذب ولان المعصوم موجود في كل عصر احتج بامور الاول تسعا ولها ادلة الاجماع انما يتناول الصحابة لان قوله جعلناكم وكنتم خطاب مواجهة فلا يتناول الا الحاضرين وكذا قوله يتبع غير سبيل المؤمنين لان من سيوجد بعد لا يصدق عليه في الحال انه مؤمن فلا يتناول الاية الا من كان مؤمنا حال نزولها فلا يجوز القطع باجماع غيرهم حجة لعدم الدليل عليه الثاني اجماع التابعين ان كان لقياس فهو باطل لانه ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريق الى صدور الاجماع من الكل وان كان النص وهو انما وصل اليهم من الصحابة فكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم لان ذلك النص اولى فلما لم يوجد علم عدمه الثالث يشترط في الاجماع اتفاق كل اهل العصر وذلك لا يحصل الا مع المشاهدة والعلم بقول كل واحد وموافقته للباقين وهو ممتنع لانتشارهم في الارض وانما امكن في زمن الصحابة لانحصارهم وقلتهم الرابع اجمع الصحابة على تسويغ الاجتهاد في كل ما لم يجمع عليه فالمسئلة التي لم يجمع الصحابة عليها محل الاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون فيها على حكم خرجت عن محل الاجتهاد فيتضاد الاجماعان الخامس اذا اختلف الصحابة على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما لم يصر القول الثاني مهجورا على ما تقدم في المسائل السالفة والثامن لان المسئلة التي اجمع الصحابة فيها قول بخلاف قول التابعين لم ينقل الينا فلا يثبت الاجماع لا يقال فتح هذا الباب يقتضي عدم معارضة من النصوص لاحتمال تطرق النسخ والتخصيص ولم ينقل لانا نقول الفرق ان اجماع التابعين مشروط بعدم قول لبعض الصحابة يخالف قولهم فالشك فيه شك في شرط الاجماع فيكون شكا في الاجماع والاصل بقاؤه على العدم اما النص فظاهر اللفظ يقتضي العموم والشك في [illegible] المزيل والاصل عدم طريانه فافترقا السادس الادلة يتناول اتفاق كل المؤمنين وكل الامة وليس [illegible] كل الامة فان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن الامة ولذلك لو خالف واحد من الصحابة [illegible] التابعون لا يكون قول جميع الامة ولا يحرم الاخذ بقول الصحابي فاذا كان خلاف بعض الصحابة [illegible] اجماع التابعين بعد وفاتهم مرتفع لانهم بالموت لم يخرجوا من الامة لا يقال ينتقض بالصحابة لانا نقول مقتضى الدليل

فلا

ذلك وانتظار التابعين ومن بعدهم الى يوم القيمة لكن اعتباره يرفع الانتفاع بالاجماع فتثبت ان وصف الكلية لم يدخل في الوجود وهم الصحابة خاصة السابع الاصل عدم الرجوع الى قول سوى قول المعصوم لتطرق الخطاء والكذب الى من عداه لكن النبي صلعم اثنى على اصحابه بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي وذم الاعصار المتاخرة بقوله ثم يفشوا الكذب وان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لم يعلم ويشهد قبل ان يستشهد وعن ذلك فوجب ان يقتضي بالاجماع على قول اصحابه الثامن لو كان في الامة من هو غائب لم ينعقد الاجماع دونه وان لم يكن في المسئلة قول بنفي او اثبات لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها قول فكذا الميت من الصحابة قبل التابعين التاسع الصحابة اختصت بمشاهدة النبي صلعم والحضور عند الوحي فلهم مزية على غيرهم والجواب عن الاول انه يقتضي لو مات واحد من الحاضرين عند نزول الاية يخرج اجماع الباقين عن كونه حجة وذلك يقتضي الى سقوط العمل بالاجماع وهم لا يقولون به ويقتضي انهم لا يعتد بخلاف من اسلم بعد نزولها لخروجه عن المخاطبين وعن الثاني انه جاز ان يكون مستند اجماعهم عن نص نقله بعض الصحابة ولم يعلم به الباقون لعدم حدوث الواقعة عندهم فلا يبحثوا عنه وبعضهم عن ذلك النص وبعضهم عن قياس او اجتهاد وعن الثالث بعدم معرفة كل المجتهدين فانهم مشهورون وان تباعدت اماكنهم سلمنا لكن التقدير حصول الاجماع فيكون حجة فلا نزاع في التعذر وعن الرابع بمنع الاجماع على تسويغ الاجتهاد سلمنا لكنه مشروط بعدم تجدد اجماع اخر وعن الخامس بانه لو يكون في الصحابة مثله لاحتمال ان يكون الثاني الذي مات قبل وفاة النبي صلعم لعدم قوله فلا يكون اجماع الباقين حجة وفيه نظر لعدم اعتبار الاجماع واقوال الصحابة في زمن النبي صلعم بل بعد وفاته وعن السادس ان الماضي من الصحابة لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر والا لم ينعقد اجماع بعد ان استشهد حمزة وقد اعترفوا بصحة اجماع الصحابة بعد رسول الله صلعم وبعد موت من مات بعد النبي صلعم فيكون وصف الكلية حاصلا لكل الموجودين في كل وقت ويمنع جواز المصير الى قول الصحابي الميت المخالف لاجماع التابعين وعن السابع ادلة الاجماع لا يفرق بين عصر وعصر ومدح الصحابة لا يقتضي ذم غيرهم وذم الاعصار المتاخرة يقتضي ظهور الفساد والكذب لا على خلق كل عصر حتى يقوم الحجة بقوله وعن الثامن انه ينتقض بالصحابة فانه لو مات واحد منهم انعقد اجماع الباقين ولو كان غائبا لم ينعقد والاصل ان الغائب في الحال له اهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة بخلاف الميت وعن التاسع لا نسلم ان ذلك يوجب لهم مزية فيكون قولهم حجة دون غيرهم الفصل **السادس** في الحكم الثابت بالاجماع وفيه مباحث **الاول** في ضابط ما يثبت

بالاجماع قد ثبت ان الاجماع حجة في الاحكام الشرعية ويجوز ان يكون حجة في الاحكام العقلية لعموم الادلة
لا يجوز ان يكون حجة في كل الاحكام لاستلزامه الدور لان من الاحكام ما هو مقدمة في صحة الاجماع
فلو اثبت به دار والحاصل ان كلما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع
وكلما يتوقف لم يمكن ثبوته به كاثبات الصانع وكونه تعالى عالما قادرا وعالما بكل معلوم والنبوة
لا يمكن بالاجماع لتوقف كونه حجة عليها اذ كونه حجة انما عرف بالسمع المتوقف على هذه المطالب اما حدوث
الاجسام فيمكن اثباته به لامكان اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم يعرف صحة النبوة ثم يعرف به كون
الاجماع حجة ثم يعرف به حدوث الاجسام ويصح اثبات الوحدانية بالاجماع لامكان العلم بصحة الاجماع
قبل العلم بالوحدانية اما الامامية فلما كان دليل الاجماع عندهم كون المعصوم داخلا فيه امكن اثبات
هذه المطالب كلها بالاجماع البحث الثاني في ان الاجماع في الامور الدنيوية اذا اجمع اهل العصر على ما
يتعلق بالدنيا كالاجماع على ما يتفق عليه من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية
كقولهم لا حرب في الموضع الفلاني هل يكون لهم مخالفة ام لا اختلف قول قاضي القضاة فيه فتارة
منع المخالف وهو مذهب السيد المرتضى وطائفة اخرى وتارة سوغها وهو مذهب جماعة اخرى احتج الاولون
بعمومات ادلة الاجماع ولان الامة ليست معصومة عن الخطاء فيجب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه فيحمل
على عمومه لعدم المخصص احتج الاخرون بان حالهم ليست اعظم من حال النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم انه لو راى رايا
في الحرب جازت مراجعته والجواب المنع من مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك المراجعة ان اراد وابها المخالفة منعناه
وان اراد وا تاكيد المعرفة فهو مسلم قال ابو الحسين البصري الفرق ان النبي صلى الله عليه وسلم يمتنع عليه الخطاء فيما دل المعجز عليه
وهو امور الدين وذلك لا يتعلق بامور الدنيا وليس كذلك الامة وهو بناء على عدم العصمة عم وقد بينا انه
معصوم في علم الكلام البحث الثالث في الاجماع في الاديان السالفة هل كان حجة ام لا على قولين منهم من قال
انه حجة وهو قول من اثبت الاجماع بالدليل العقلي ويشرط في ذلك العدد التواتر والامامية لانهم قائلون بوجوب
المعصوم عندهم في كل وقت واما من اثبت الاجماع بالدليل السمعي فانه في محل التوقف لعدم دليل عقلي وسمعي
على كل واحد من طرفي النقيض فيبقى الشك وبعضهم جزم بالمنع والا لم يبق مزية هذه الامة على ساير الامم السالفة
مع ان الله تعالى قد جعلهم شهداء عليهم البحث الرابع في انه لا يجوز تخطئة الامة في الاحكام المتعددة اذا انقسمت
الامة الى قسمين وقال كل قسم منها بحكمين متقابلين في مسئلتين متعددتين هل يجوز تخطئة كل قسم في
مسئلة والاخرى في اخرى كما لو قال نصف الامة بان القاتل لا يرث والعبد يرث وقال النصف الاخر بان القاتل
يرث والعبد لا يرث اختلفوا في ذلك فالاكثر على عدم الجواز وهو قول الامامية لان المعصوم داخل في احد

القسمين

القسمين وقوله صواب في الحكمين واستدل الاخرون بان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم على الاتفاق
على الخطاء وهو منفي عنهم احتج المجوزون بان الممتنع الخطا على كل الامة لا البعض والتخطية
في كل واحدة من المسئلتين بعض الامة البحث الخامس في امتناع الكفر على الامة هذا على
مذهب الامامية ظ لامتناع الارتداد على المعصوم واما غيرهم فقد اختلفوا فالاكثر على ذلك لقوله تعالى
لانه تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المؤمنين وهو مشروط بوجودهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب هذا اذا حملنا لفظ المؤمنين على الايمان بالقلب اما اذا حملناه على التصديق باللسان
كان الظاهر ويصير الامة دال على ان المصدقين في الظ لا يجوز اجماعهم على الخطاء وهو مؤمنا من اجتماعهم
على الكفر وفيه نظر لان وجوب الاتباع ليس مطلق بل مشروط بوجود المتبوع اذ هو المفهوم من الاتباع
ولا يلزم وجوب شرط الوجوب بل شرط وقوع الواجب احتج الاخرون بانه جائز على كل واحد فكان
جائزا على الجميع والادلة لا يتناولهم لانهم خرجوا بذلك عن كونهم امة محمد صلى الله عليه وسلم وعن كونهم مؤمنين
فيبطل الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء وبقوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وبقوله كنتم
خير امة وهذا لا يتصور عند الامامية كما بيناه البحث السادس في جواز اشتراك الامة في عدم العلم
بما لم يكلفوا به اختلف الناس في ذلك فالاكثر على جوازه لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا
لم يلزم من اجتماعهم عليه محذورا احتجوا بانهم لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم
به سبيلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به ومن هذا ان كان وجود خبر او دليل لا معارض
له ويشترك الامة في عدم العلم به والخلاف ما تقدم والوجه جوازه ان كان عملهم موافقا لمقتضاه لعدم
تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يتناول ذلك لان المفهوم
من السبيل الذين المقصود عدم العلم ليس متصورا فلا يكون سبيلا فيجوز اتفاقهم فيه وان يخالفهم فيه
حكم كيف والشرع لا يجب على الجهل بادلة الشرعية اما لو عملوا على خلافه فانه مخالف لما فيه من اجماع الامة
على الخطاء البحث السابع في ان الاخذ بالاقل ليس الاجماع اختلف الناس في دية الذمي فقال قوم
انه مثل دية المسلم وقال الاخرون انها نصفه وقال انها ثلثه وعند الامامية ثمانمائة درهم وقال
الشافعي بالثلث وهو الاقل عند الجمهور بجمع عليه عندهم نقل انه متمسك فيه بالاجماع او القول بالكل او النصف
يشتمل على الثلث وليس بصحيح لان الحصر في الثلث مشتمل على حكمين وجوب الثلث ونفي الزيادة
فالاول والثاني مجمع عليه والثاني ليس كذا بل مستفاد اما من دليل او من اصالة براءة الذمة وليس في كلامه من الاجماع
الفصل السابع في حكم الاجماع وفيه مباحث الاول في حكم جاحده اختلف الناس في جاحد الحكم المجمع عليه

فقال قوم من الفقهاء انه كافر مطلقا ومنعه اخرون لان اصل ادلة الاجماع لا يفيد العلم بما يفرع عليه فلا بد
ان لا يكون كذا فغايته الظن وجاحد المظنون ليس بكافر اجماعا سلمنا كونه معلوما لكن العلم به غير
داخل في ماهية الاسلام والواجب على الرسول صلعم ان لا يحكم بالاسلام احد حتى يعرفه كون الاجماع حجة ولما لم
يفعل ذلك ولم يصرح بهذه المسئلة عرفنا عدم دخوله في الاسلام واذا لم يكن العلم باصل الاجماع معتبرا
في الاسلام فكذا انكاره فيه وقيل ان كان حكم الاجماع داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس
واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا البحث الثاني في امتناع تجدد اجماع مخالف لسابق
ذهب الاكثر الى امتناع انعقاد الاجماع بعد اجماع سابق يخالفه وجوزه ابو عبد الله البصري لنا ان احدهما
يكون خطاء فلا يجتمع الامة عليه احتج بامكان اجماع الامة على قول يشترط عدم طريان اجماع اخر لكن
اهل الاجماع لما اتفقوا على ان جميع ما اجمعوا عليه يجب دوام العمل به لم يقع هذا الجائز وهذا لا يتأتى
على مذهبنا لوجود المعصوم فيها واقوال غيره متناقضة وفخر الدين قوى مذهب البصري وهو خطاء
لان تجويزه يقتضي عدم تطرق الى الاجماع لوجوب الدوام فلا يستقر الاجماع اليه ولا يمكن الاستدلال
البحث الثالث في الاجماع اذا عارضه قول الرسول صلعم اعلم انه يمتنع تناقض الادلة وكل من الاجماع و
قول الرسول صلعم دليل قطعي فان علم ان قصد الرسول صلعم بكلامه ظاهره وكذا اهل الاجماع وتنافيا امتنع ذلك
وان علم ان احدهما اراد الظاهر وجهلنا الاخر قدم ما علم ظاهره وتاولنا الاخر لانه اولى من حذفه وان علم
ان واحدا منهما اراد ظاهره فان كان احدهما اخص خصصنا به الاخر جمعا بين الدليلين والا تعارضا
لانا نقطع ان النبي صلعم والامة ارادوا احدهما لكنا جهلنا تعيينه فتساقطا ووجب الرجوع الى غيرهما

بكلامه غير ظاهره

تم الجزء الثاني من كتاب نهاية الاصول بعون الله تعالى
على يد الحقير المعترف بالتقصير احمد نور الدين الحويزي
وقد كتبه لنفسه حين احتاجه اليه ولم يعينه احد
الا الله سبحانه وتمم ببركة الائمة الطاهرين ع
في سنة الف ومائتين وسبع
الماضي من الهجرة النبوية صلعم